Reinhold Seeberg

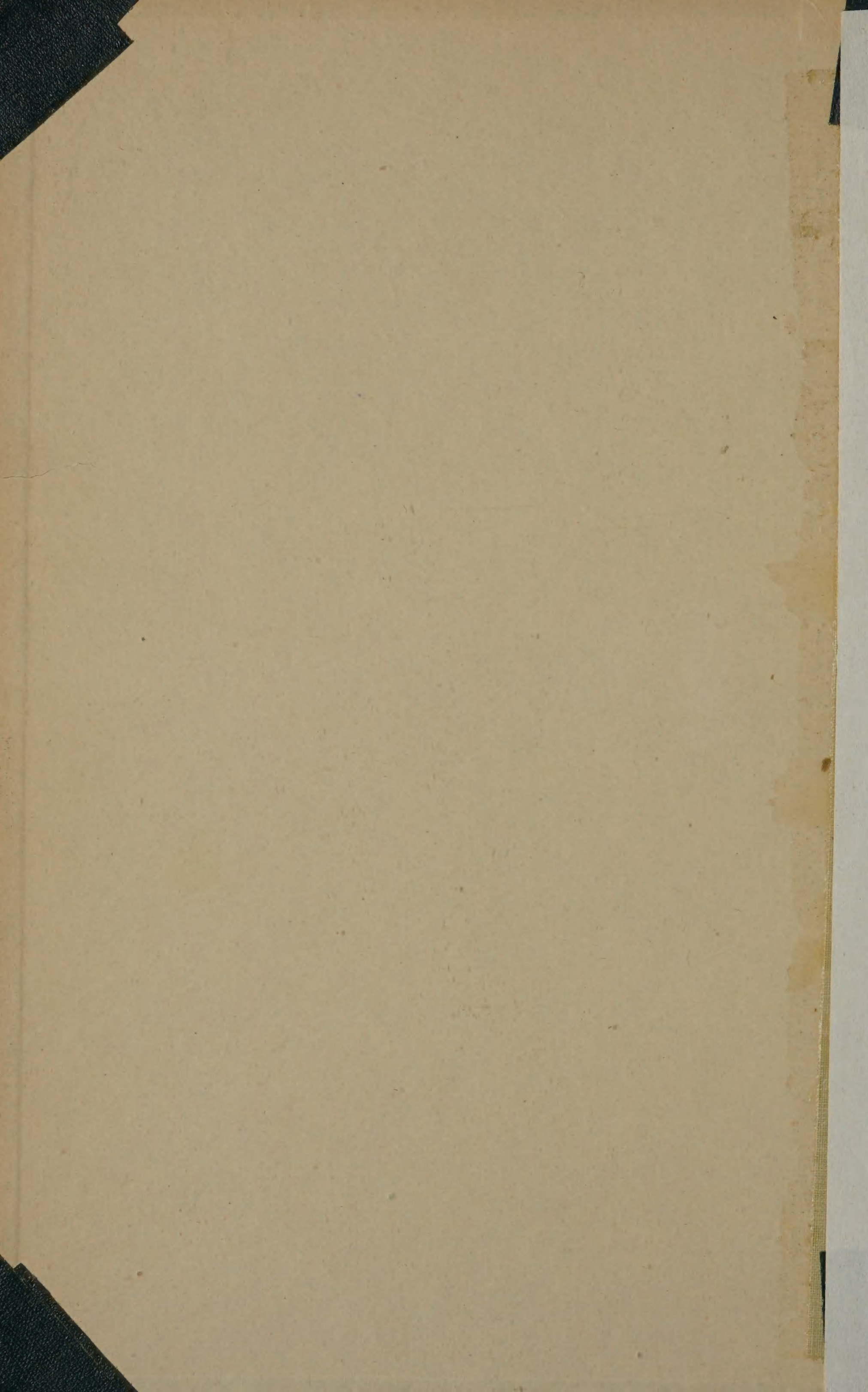
Christliche Dogmatik

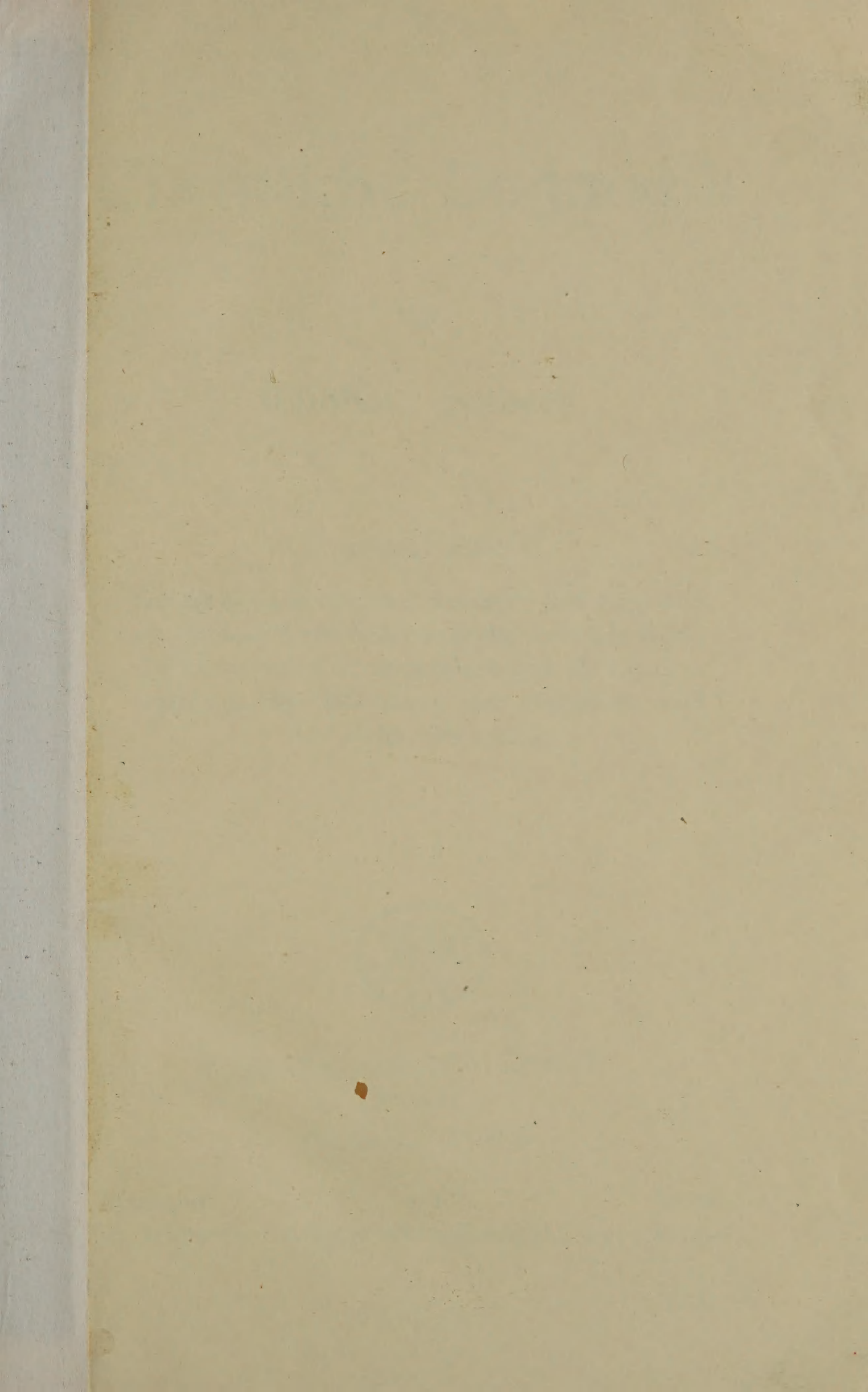
Zweiter Band

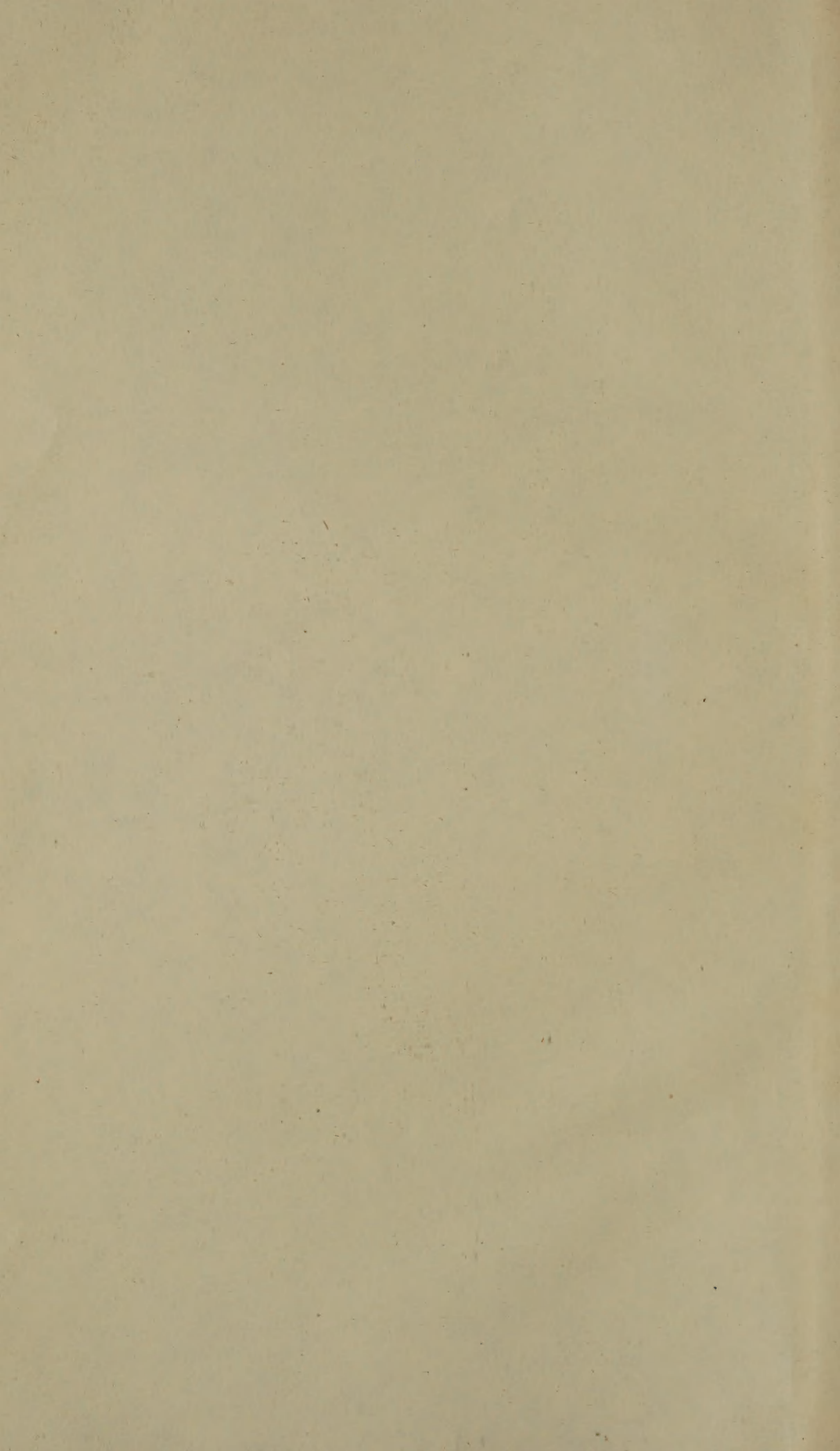


Leipzig

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl







Christliche Dogmatik

Von

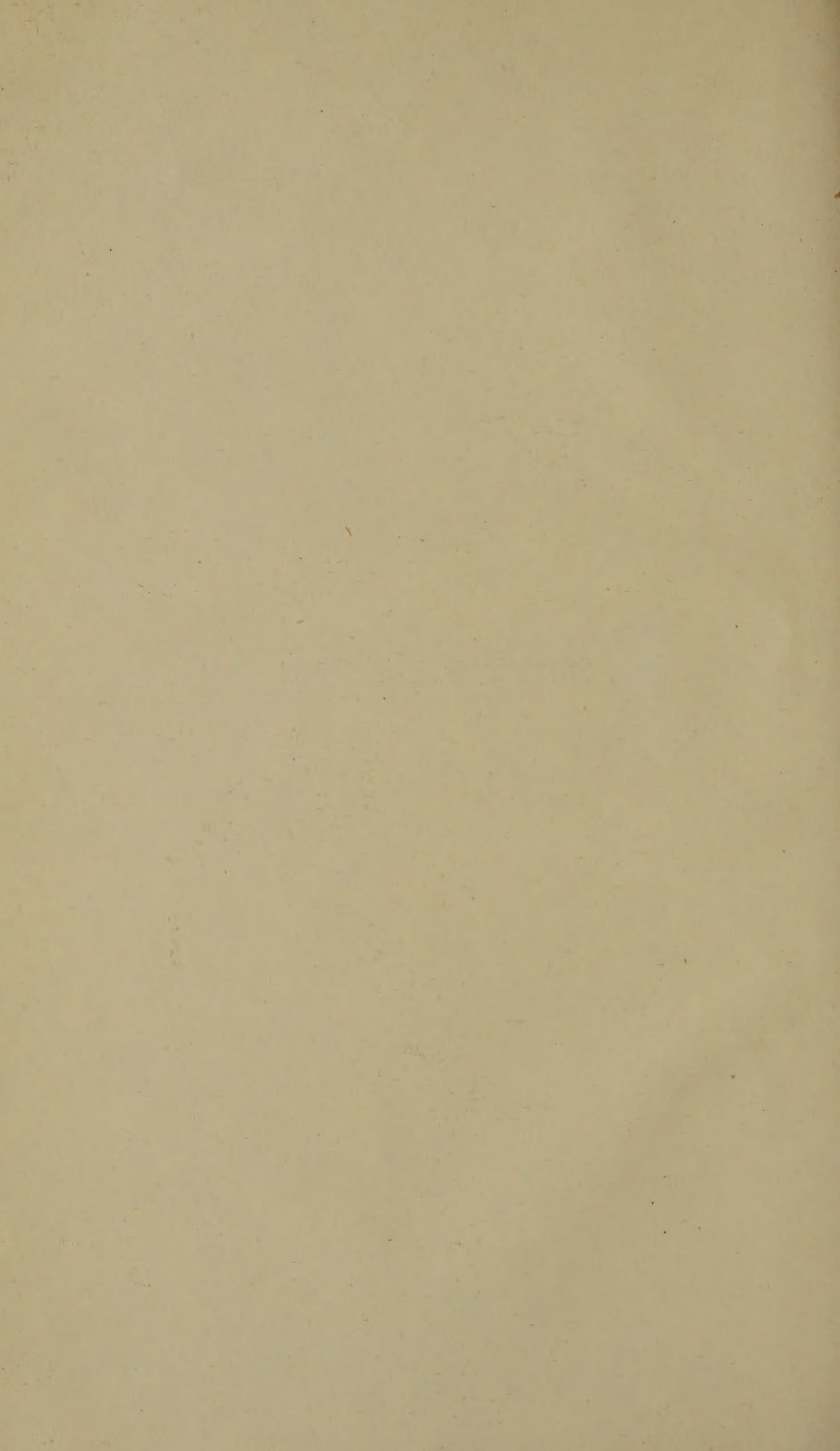
Reinhold Seeberg

Zweiter Band

Die spezielle christliche Dogmatik: Das Böse und die sündige Menschheit, der Erlöser und sein Werk, die Erneuerung der Menschheit und die Gnadenordnung, die Vollendung der Menschheit und das ewige Gottesreich



Erlangen 1925 Leipzig
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl



Vorwort.



em Leser, der von dem ersten Bande herkommt, wird vielleicht auffallen, daß in diesem zweiten Bande die Auseinandersetzung mit der altprotestantischen Dogmatik etwas ausführlicher gehalten ist als dort. Mehr noch wird ihm die reichlichere Heranziehung des neutestamentlichen Gedankenstoffes wahrnehmbar werden. Beides bezeichnet keineswegs einen Wechsel der Methode, die vielmehr mit Bewußtsein eingehalten worden ist, wie in den Schlußabschnitten der einzelnen Teile nachgewiesen wurde. Beide Punkte begreifen sich einmal aus der Eigenart der in dem speziellen Teil der Dogmatik zu behandelnden Stoffe. Sodann handelt es sich hier um Fragen, die unmittelbar in die praktische Auffassung und Verkündigung des Christentums eingreifen und bei denen daher Mißverständnisse der entwickelten Anschauung besonders naheliegen. Daher mußte einerseits das Verhältnis dieser zu der überkommenen Lehrweise unmißverständlich ausgedrückt werden, andererseits aber auch das positive Verhältnis unserer Anschauung zu der Religion des Urchristentums eingehend dargelegt werden. Es sind aber keineswegs nur diese praktischen Gesichtspunkte, die dies nahelegten, sondern es ist ebenso durch die grundsätzlichen Erörterungen des ersten Bandes über die Quellen der Dogmatik erfordert, wie es im einzelnen in dem vorliegenden Bande selbst des öfteren hervorgehoben ist. Ich hoffe daher, daß der aufmerksame Leser auch dort, wo ihn meine Formeln zunächst fremdartig und ungewohnt anmuten werden, bei genauerer Überlegung sowohl ihre sachliche Notwendigkeit im Rahmen meiner Gesamtanschauung als auch, trotz formaler Differenzen, ihren spezifisch christlichen oder urchristlichen Charakter erkennen und auch anerkennen wird. Auf das eine wie das andere kommt es aber bei einem wissenschaftlichen Werk wie diesem an und nicht darauf, daß man ihm die Etikette einer bestimmten „Richtung" oder „Schule" auf den Rücken klebt.

Sodann könnte der eine oder andere Leser sich vielleicht darüber wundern, daß der philosophische Einschlag in diesem Bande weniger merkbar sei als in dem vorigen. Allein dies liegt einmal an den besonderen Stoffen, die hier zur Verhandlung standen, wie nicht ausgeführt zu werden braucht. Sodann aber

würde ein derartiges Urteil bloß auf einem trügerischen Schein beruhen. Die in dem ersten Bande entwickelten allgemeinen Anschauungen von Gott, dem Menschen und der Geschichte sowie von dem Wesen der Religion und der Erkenntnis sind auch in der speziellen Darstellung der christlichen Gedankenwelt durchweg zur Verwendung gelangt. Gegenüber der alten dinglichen Auffassung des göttlichen wie des menschlichen Geistes als „Substanzen" ist unsere Gedankenbildung bedingt von der in unserem „Voluntarismus" begründeten Form des Transzendentalismus, über die hier nicht wieder zu reden ist. Wenn neuerdings nicht mit Unrecht über die Erstarrung der Dogmatik, der man nicht anmerke, daß sie es mit lebendigen und lebenwirkenden Größen zu tun habe, geklagt wird, so ist dieser Übelstand vor allem in dem einseitigen Substanzialismus begründet, der Hand in Hand mit einem Intellektualismus orthodoxer oder rationalistischer Art zu gehen pflegt. Ich hoffe demgegenüber durch die Betonnung des Willens in dem Leben des Geistes nicht nur die Geistigkeit, sondern auch die Lebendigkeit der Religion zur Geltung gebracht zu haben. Daß im übrigen eine wissenschaftliche Darstellung dieses Lebensprozesses nicht in dem Hin und Her erbaulicher Paradoxien oder in einer überhitzten Problematik ohne Ende sich ergehen kann, ist selbstverständlich. Die Wissenschaft kann eben nur in festen Begriffen arbeiten. Jede Formel von einer Bewegung stellt die Bewegung still in den ihr Gesetz fixierenden Kategorien und doch würde ohne die Formel nie erkennbar, was die Bewegung ist. So wird auch die dogmatische Formel, wenn sie das geistige Willensverhältnis der Religion in feste Begriffe faßt, das Verständnis dieses Verhältnisses nicht beengen oder verknöchern, wenn sie es eben als ein Verhältnis lebendiger Willen versteht.

Zum Schluß wiederhole ich die Wünsche, mit denen ich vor noch nicht einem Jahr den ersten Band dieses Werkes den Fachgenossen vorgelegt habe. Man kann vielleicht fragen, ob ich am Ende nicht besser getan hätte, meiner ganzen Darstellung die Form einer auch weiteren Kreisen zugänglichen Religionsphilosophie zu geben. Daß der Leserkreis eines solchen Werkes umfassender gewesen wäre, ist möglich, wiewohl ich auch allen Philosophen oder Historikern, die sich für die Sache interessieren, zutraue, daß sie sich mit Leichtigkeit in den besonderen theo-

logischen Voraussetzungen des vorliegenden Werkes zurechtfinden werden, auch wenn sie sie nicht teilen. Jedenfalls wollte ich in diesem Werke eine Darstellung des christlichen Glaubens liefern, die alle Quellen, welche dieser in sich enthält, in Gebrauch nimmt. Dies Unternehmen war aber m. E. nur so zu verwirklichen, daß ich es nach den Voraussetzungen und Methoden der theologischen Wissenschaft bearbeitete. In diesem Sinn ist denn auch der Titel „Christliche Dogmatik" gemeint.

Berlin-Halensee, den 26. April 1925.

R. Seeberg.



Inhaltsverzeichnis.

Seite

Drittes Buch.

Spezieller Teil der christlichen Dogmatik (Hamartiologie, Christologie, Soteriologie).

Dritter Teil.

Die Auflehnung der Menschheit wider die Herrschaft Gottes.

Seite

Drittes Kapitel.

Das Leben unter dem neuen Bunde oder die Gnadenordnung.



Drittes Buch.

Spezieller Teil der christlichen Dogmatik (Hamartiologie, Christologie, Soteriologie).

Dritter Teil.

Die Auflehnung der Menschheit wider die Herrschaft Gottes.

§ 24. Das Wesen und die Erscheinungsformen der Sünde.

1. Der allgemeine Teil der Dogmatik hat das Verhältnis Gottes zu der Menschheit, so wie es an sich ist und daher sein soll, dargestellt. Es haben sich dabei folgende Hauptgesichtspunkte ergeben: Gott als der die Gottesherrschaft verwirklichende absolute Wille, der Mensch als die zur Unterwerfung unter die göttliche Herrschafft erschaffene und bestimmte freie Kreatur und endlich die Menschheit, in welcher und durch welche sich auf dem Wege der Geschichte die Gottesherrschaft in dem Reiche Gottes verwirklichen soll. Diese drei großen Gesichtspunkte werden nun in dem speziellen Teil der Dogmatik so wiederkehren, daß die Durchführung der Gottesherrschaft in der konkreten Menschheit, die der Gottesherrschaft willentlich widerstrebt, dargestellt wird. Es wird also zunächst von der sündigen Menschheit, die der Erlösung bedarf, zu handeln sein. Es wird sodann die erlösende Gottesherrschaft als durch die Person und das Werk Christi sich verwirklichend zu besprechen sein und es wird endlich von der in der Kirche zum Reiche Gottes werdenden Menschheit die Rede sein. Die Parallelität zu den beiden allgemeinen Teilen ist also offensichtlich, ebenso aber, wie diese speziellen Teile sich von der Fragstellung der beiden ersten Teile des Systems unterscheiden. In den beiden allgemeinen Teilen sind der Hintergrund und die Grundlinien des Gedankengebäudes entworfen, die drei speziellen Teile führen das im Hinblick auf den wirklichen Zustand der Menschheit aus. Der Lehre von dem freien Menschen entspricht also hier die Lehre von der sündigen Menschheit, der Idee der allwirksamen Gottesherrschaft korrespondiert hier die Lehre von der erlösenden Herrschaft des Herrn Christus und dem Ge-

danken von der sozial und geschichtlich sich entwickelnden Menschheit geht hier zur Seite die Lehre von der Kirche als der unter dem Wirken des heil. Geistes sich zum Reich Gottes entwickelnden Menschheit. Wir sind in dem allgemeinen Teil von Gott zu der Menschheit fortgeschritten, weil Gott als der allwirksame Urwille es ist, der die Menschheit dazu schafft, bestimmt und leitet, was sie ist und werden soll. Wir gehen in dem speziellen Teil von der Menschheit aus, weil ihr Widerwille gegen Gott das ist, woraus sich die besondere Betätigung der Gottesherrschaft als Erlösung begreift. Damit ist der theozentrische Charakter des Systems in keiner Weise beschränkt, denn Sünde ist nur Sünde, sofern die Gottesherrschaft ist und Erlösung ist nicht durch die Sünde veranlaßt, sondern durch die Gottesherrschaft. Aber wie ein Verständnis der werdenden Welt nur möglich war unter Voraussetzung der allwirksamen Gottesherrschaft, so ist ein Verständnis dieser als Erlösung nur erreichbar unter Voraussetzung der Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit. Wie im übrigen Sünde angesichts der allwirksamen Gottesherrschaft möglich ist, muß weiter unten untersucht werden. Wir sind diesem Problem schon in dem ersten Teil des Systems mehrfach begegnet. Ob und wie es lösbar ist, kann sich erst jetzt erweisen. Handelte es sich also in dem allgemeinen Teil darum, was nach Gottes Willen die Menschheit werden soll und kann, so hat der spezielle Teil es damit zu tun, wie Gott die Menschheit trotz ihres Widerspruches wirklich hierzu führt. — Damit ist der Zusammenhang der beiden Teile des Systems aufgezeigt und zugleich erwiesen, warum der zweite Teil mit der Lehre von der Sünde zu beginnen hat. Daß im übrigen die allgemeinen psychologischen und religions- und geschichtsphilosophischen Gesichtspunkte, die wir in dem ersten Teile gewonnen haben, in der speziellen Ausführung im Auge behalten und bewährt werden müssen, bedarf keiner besonderen Begründung. Erst jetzt, wo wir in den Mittelpunkt der christlichen Lehre eintreten, kann ihr Recht und ihre Bedeutung voll erkannt werden. Zugleich aber werden sie es gerade sein, die uns zu einer wissenschaftlichen Problematik anleiten und uns vor einer einfachen Wiederholung der landläufigen populären Vorstellungen bewahren.

2. Jeder Mensch, welcher sich willentlich der Gottesherrschaft unterwirft, kommt hierzu nur, indem er einen Bruch mit seiner

bisherigen Willensrichtung vollzieht. Er bezeichnet letztere als Sünde und ist der Überzeugung, daß nicht nur einzelne Taten seines bisherigen Lebens sündig waren, sondern daß sein Willen überhaupt wie auch der Wille der übrigen Menschen in einer Richtung sich bewegte, die er jetzt als sündig oder böse verurteilt. Die Frage ist nun aber, wie wir zu einer genaueren Erkenntnis des Wesens der Sünde gelangen. Es ist bekannt, daß irgendwie in allen Religionen ein Bewußtsein der Sünde vorhanden ist (vgl. Bd. I, S. 35. 48). Man denke an die mannigfachen Buß- und Sühneriten oder an die ergreifenden Sündenbekenntnisse etwa der babylonischen Bußpsalmen, des israelitischen Psalmbuches und vieler Liturgien. Dies Bewußtsein ist aber auch in die allgemeine Literatur übergegangen. Ein Wort wie das des Sophokles steht nicht allein da: *ἀνθρώποις γὰρ πᾶσι κοινόν ἐστιν τὸ ἐξαμαρτάνειν* (Antig. 1005). Angesichts dieser allgemeinen Anerkennung der Sünde könnte man sie für einen populären Gemeinbegriff ansehen, dessen genauere Begriffsbestimmung sich erübrigt. Aber dies Verfahren würde zu keinem greifbaren Resultat führen. So allgemein nämlich das Bewußtsein der Sünde ist, so überaus verschieden ist der Inhalt, der mit diesem Wort verbunden wird. Die einen halten jede Regung des natürlichen Willens für sündig, die anderen nur böse Taten. Die einen sehen die Sünde bloß für einen Ausbruch der Sinnlichkeit an, die anderen leiten sie aus dem Herzen her usw. Der Anschluß an den allgemeinen Sprachgebrauch würde also nur zu dem vagen Gedanken führen, daß Sünde eine menschliche Regung oder Handlung ist, die der Mensch selbst als etwas, was nicht sein sollte, verurteilt. Zudem müssen wir uns daran erinnern, daß wir ja nach dem Verständnis der Sünde suchen, das in dem Rahmen der christlichen Religion vorhanden ist.

Wie die Beobachtung der Entstehung der christlichen Selbstbeurteilung, auf die wir eben verwiesen, so führt auch die Vorstellung vom Bösen in der allgemeinen Theorie und Praxis auf einen sicheren Ausgangspunkt des Verständnisses hin. Die Sünde ist hiernach eine freie Willensbetätigung, die sich auf etwas Böses richtet. Sofern jede Willensbetätigung aber Selbstbestimmung ist, ist der, welcher Böses will, selbst böse. Die Sünde ist somit Wollen des Bösen oder böses Wollen. Nun ist aber der Begriff des Bösen in diesem Zusammenhang streng von dem

Bösen im Sinn des Übels als eines uns angetanen Schadens zu unterscheiden. Wir denken das Böse hier als Zweck des freien Wollens. Es fragt sich also vor allem danach, wie dieser Begriff des Bösen genauer zu bestimmen ist. Das Böse ist nun der ausschließende Gegensatz des Guten. Das Gute ist aber das, was der Wille wollen soll und somit das Böse, das, was er nicht wollen soll. Oder gut ist der Wille, wenn er will, was er soll und böse oder sündig, wenn er nicht will, was er soll, sondern will was er nicht soll. In diesem Sinne gilt, was 1. Joh. 3, 4 zu lesen steht: *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.* Will man demnach das Wesen des Bösen bestimmen, so muß man zuvor wissen, was gut ist. Das Gute ist somit die Norm, an welcher sich entscheidet, ob das, was der Wille will oder dieses Wollen selbst böse oder gut ist. Denkt man sich also das Gute als das, was sein soll oder als Ideal, so kann das Böse als ein *μὴ ὄν* in bezug auf diesen Gegensatz bezeichnet werden. Das darf aber nicht in dem Sinn gedeutet werden, als wäre das Böse überhaupt keine Realität (also ein *οὐκ ὄν*), denn es gehört als eine auf ein besonderes Ziel bezogene geistige Wollung zu den sichersten Realitäten. Demgemäß ist also das Böse oder die Sünde ein relativer und zwar negativer Begriff, dessen Sinn erkannt wird aus dem ihm kontradiktorisch entgegengesetzten Guten, sofern dies die Norm des Seinsollenden bildet, dessen Negation das Böse als das normwidrige Wollen des Nichtseinsollenden ist. Dabei wird das Böse oder die Sünde immer aufgefaßt als Willensziel und daher Willensinhalt, sei es daß an eine einzelne Wollung oder eine besondere Sünde, sei es daß an die gesamte Willensrichtung oder die Sündhaftigkeit, sei es daß an die Willensrichtung einer Person oder der ganzen Menschheit, die Gesamtsünde, gedacht wird.

Dann ist aber die nächste Aufgabe, sich über die Norm oder das Gute zu verständigen. Hierbei sind verschiedene Wege denkbar. Man könnte etwa an den ursprünglichen Zustand der Erstgeschaffenen denken und diesen in dem Sinn des Menschheitsideals deuten. Aber niemand wird, ohne allerhand dogmatische Eindeutungen, die schlichte Skizze der Genesis als eine einigermaßen umfassende Darstellung der menschlichen Sittlichkeit auffassen, ganz abgesehen von der Frage nach dem geschichtlichen Wert und Sinn dieser Erzählung. Aber auch der

Ausgang von dem Begriff der Gottesbildlichkeit empfiehlt sich keineswegs, einmal wegen der mangelnden Eindeutigkeit dieser Vorstellung (Bd. I, 499), dann aber weil ihr eigentlicher Kern in der menschlichen Personalität besteht und diese zwar durch die Sünde verzerrt werden mag, trotzdem aber, sofern Sünde Willensbetätigung ist, eine bleibende Voraussetzung des Bestandes der Sünde ist, sodaß auf diesem Wege der ausschließende Gegensatz, um den es sich zum Verständnis der Sünde handelt, nicht gefunden werden könnte. In der praktischen Sündenerkenntnis pflegt die Regel befolgt zu werden an dem Gesetz oder den zehn Geboten unser Handeln auf seine Güte oder Sündhaftigkeit zu prüfen. Indessen empfiehlt sich dieser Maßstab nicht für unsern Zweck. Das Gesetz in dieser Anwendung unterliegt nämlich einer bestimmten Interpretation, die über seinen ursprünglichen Sinn hinausführt und somit auf andere Normen hinweist. Es wird entweder nach der Deutung Jesu in der Bergpredigt verstanden oder aber als Ausdruck des dem Menschen angeborenen Naturrechtes gedeutet (Röm. 2, 14; Act. 10, 35). In ersterem Fall tun wir aber jedenfalls besser uns an der christlichen Offenbarung selbst zu orientieren statt an ihrer alttestamentlichen Vorbereitung. Im zweiten Fall aber gewinnen wir keinen sicheren Maßstab, sondern kommen nur auf eine allgemeine Vernunftmoral hinaus, deren Unzulänglichkeit aus der in der Menschheit vorhandenen Verschiedenheit der Auffassung von Gut und Böse hervorgeht und die jedenfalls nicht die von uns gesuchte christliche Erkenntnis des Guten zu vermitteln in der Lage ist. —

Im Hinblick auf letzteres kann es als geeignet erscheinen, einer Anregung Schleiermachers entsprechend, statt Adam Christus als Norm des Guten zu benützen. Wie wir also bei der Frage nach dem Wesen Gottes von der Erscheinung Christi ausgingen, so würde der nämliche Ausgangspunkt für die Erkenntnis des Guten zur Verwendung kommen. Sofern der Mensch Jesus das absolut entsprechende Organ des ihm einwohnenden Herrngeistes (vgl. Bd. I, 371) ist, kann sein Leben in der Tat als das verwirklichte Ideal des christlich Guten betrachtet werden. Nun ist aber Jesus Christus eine einzigartige Erscheinung, die Einheit seines Wollens mit dem Gotteswillen, die Ausrüstung seiner Person mit Fähigkeiten, die dem Menschen als solchem unerreichbar sind,

wie die Evangelien es schildern, können von den übrigen Menschen nicht nachgebildet werden. Dann aber wird sich nicht empfehlen seine Person als Maßstab und Ausdruck des Guten zu verwenden, da hierbei immer die Frage sich erhöbe, ob die in Frage kommenden Züge dem gemeinen Menschenwesen überhaupt erreichbar sind. So sicher also alles, was das Gute im christlichen Sinne ausmacht, in der menschlichen Erscheinung Jesu zum Ausdruck kommen wird, so sehr wird doch die Fähigkeit das Gute im Leben durchzusetzen bei Jesus vermöge der unausgesetzten Vereinigung mit Gott eine unvergleichlich viel kräftigere gewesen sein als bei den gewöhnlichen Christen. Diese Tatsache schließt freilich an und für sich nicht aus, daß die von Jesus betätigte gute Gesinnung als Maßstab des Guten angewandt wird, da es sich für unseren Zweck nur um die besondere Qualität der Gesinnung handelt, nicht aber um ihre Dauer und Betätigungskraft. Immerhin dürfte es geraten sein, zumal dabei kein anderes Resultat herauskommen kann, nicht die Betätigung Jesu zum Maßstab zu machen, sondern die der Menschen, die unter der Einwirkung seines Geistes sich betätigen. So sehr im Leben dieser das Böse fortdauernd wirksam ist, so bildet doch die dem Willensimpuls des Christusgeistes entsprechende Willensrichtung bei ihnen eine in sich zusammenhängende und abgegrenzte Einheit. Wir können diese als das christliche Gute bezeichnen. Sofern dieses aber in dem Leben der einzelnen Christen wie der christlichen Gemeinschaft nie hemmungs- und abzugslos zur Verwirklichung gelangt, kann es auch unter dem Gesichtspunkt des Sollens angesehen oder als das christliche Sittengesetz als die durch ein bestimmtes Ideal bedingte Norm der Gesinnung und Richtung bezeichnet werden. Mit diesem Begriff ist aber der von uns gesuchte Maßstab gewonnen. Es wird sich also darum handeln, das Gute, welches im christlichen Leben sich verwirklicht und sich fortgesetzt in ihm verwirklichen soll, begrifflich zu erfassen. So wird ein Idealbild des Wollens und Handelns gewonnen. Sofern eine Gesinnung oder Handlung diesem Idealbild entspricht, ist sie als gut, sofern sie ihm widerspricht, ist sie als böse oder als Sünde zu beurteilen. Der so gefundene Maßstab ist nun aber nicht etwa erschlichen, indem wir an diesem Orte des Systems von dem christlich Guten noch keine ausreichende Erkenntnis haben, denn diese Erkenntnis ist

ja die Voraussetzung des dogmatischen Unternehmens überhaupt und ist demgemäß von uns bereits bei Grundlegung des Systems kurz dargelegt worden (Bd. I, 141 ff.). Es lohnt sich vielleicht noch darauf hinzuweisen, daß in den von uns gewählten Weg zur Auffindung des Maßstabes des Guten die übrigen Wege allesamt schließlich münden. Wenn man von dem Gesetz redete, so mußten wir uns nur dagegen wehren, daß das einer früheren Religionsstufe angehörige und deren Eigenart entsprechende, zudem in viele Einzelgebote zerfallende israelitische Gesetz das Gute im christlichen Sinne erfassen lehren werde, wir haben aber nichts dawider einzuwenden, wenn es im Sinn des christlichen Sittengesetzes ausgelegt wird. Ebenso verstehen wir jetzt, daß man den von Gott geschaffenen Menschen oder dessen Gottesbildlichkeit für unsere Aufgabe verwendet hat, denn allerdings ist der Mensch von Gott zu seinem Bilde geschaffen, um den Willen Gottes so zu erfüllen, wie er in dem christlich guten Leben sich verwirklicht. Und daß wir von dem Ansatz in dem menschlichen Leben Jesu uns nur formal unterscheiden, wurde schon bemerkt.

3. Der nächste Schritt auf unserem Wege muß nun offenbar darin bestehen, daß wir uns in einigen Zügen des Inhaltes des christlich Guten vergewissern (vgl. m. System der Ethik[2] § 31). Es besteht in Kürze gesagt in folgendem. Wenn der allwaltende Wille dem Menschengeist die Fähigkeit gab sein inne zu werden und selbstwillig seiner Bestimmung zu folgen, so ist hiermit zugleich der Zustand des Menschen bezeichnet, der ihm durch das Wirken des Geistes Christi gegeben bzw. widergegeben wird. Wenn man den inneren Vorgang und den durch ihn hergestellten geistigen Zustand des Menschen genauer erwägt, so ergeben sich einige in sich eng zusammenhängende und doch voneinander zu unterscheidende seelische Bewegungen und Zustände. Indem der Gotteswille auf den Menschenwillen einwirkt, muß letzterer jene Einwirkung selbstwollend in sich eingehen lassen oder ihn bejahen, sofern er seine Anregung in sich willentlich aufnimmt und sie dauernd haben will. Indem aber der göttliche Wille den menschlichen zu einer besonderen Richtung des Handelns bestimmt, muß dieser letzterer entsprechend wollen und handeln. Und indem endlich der Gotteswille sich dem Menschen als die dauernde Liebe und die dauernde Macht des Guten erschließt, muß dieser angesichts aller Schickungen und Aufgaben seines

Lebens an der Leitung des göttlichen Willens festhalten. Diese dreifache Bestimmung des Innenlebens ist nun in folgende Begriffe zu fassen. Es ist der Glaube als die Hinnahme des sich der Seele offenbarenden und sie bewegenden Gottes, es ist die Liebe als die hierdurch gewirkte Hingabe des Menschen an Gott. Und es ist, drittens, die Hoffnung oder das Vertrauen, daß Gott seine Liebe dauernd dem Menschen bewahren wird, sowie die Treue, mit der der Mensch dauernd an der von Gott in ihm gewirkten Liebesrichtung festhält. Wie Glaube und Liebe eng zusammengehören, sofern die Liebe die durch die rezeptive Hinnahme des Gotteswillens im Glauben gewirkte aktive Hingabe an den von Gott der Seele erschlossenen Zweck Gottes ist, so gehören auch Vertrauen und Treue eng unter sich wie mit dem ersten Begriffspaar zusammen, sofern das Vertrauen in allen Geschicken des Lebens an dem Wirken Gottes als Liebe gläubig festhält und die Treue in allen Anfechtungen und Hemmungen des guten Willens die Liebe zu Gott im Handeln bewährt. Wie also ohne Glauben Liebe nicht möglich ist, so ist auch ohne Glauben Vertrauen nicht möglich. Und wie ohne Liebe Treue nicht möglich ist, so ist auch Treue ohne Vertrauen nicht möglich. Man kann bei dieser Beziehung der Begriffe untereinander sie auch zusammenfassen, sodaß man etwa nur von Glaube und Liebe redet oder die Hoffnung besonders neben dem Glauben aufführt. Für beides bietet der neutestamentliche Sprachgebrauch mannigfache Beispiele. Aber es wird sich für unseren Zweck empfehlen bei der Vierteilung, die ja leicht in die Zweiteilung verwandelt werden kann, zu bleiben. Dabei ist nur noch zu sagen, daß Glaube wie Liebe, Vertrauen wie Treue sowohl als einzelne Akte wie als Zustände gedacht werden können je nachdem, ob ein besonderer Einzelfall oder die gesamte Gesinnung und Richtung der Seele betrachtet werden. Dabei ist aber zu bemerken, daß der Glaube als dauernder Habitus nicht ohne das Vertrauen, und die Liebe als feste Seelenrichtung nicht ohne die Treue gedacht werden können. Endlich ist noch darauf zu verweisen, daß in allen diesen Funktionen der menschliche Wille als leitend in Betracht kommt, was aber keineswegs die Tätigkeit der Vernunft oder besondere Gefühlszustände ausschließt. Weder kann also z. B. der Glaube ohne Intuition noch der Liebeswille ohne gedachte Ideale, noch das Vertrauen und die Treue

ohne gewisse Gefühle sich verwirklichen. — Somit besteht das christlich Gute darin, daß der wollende und denkende Mensch sich von dem in ihm sich erschließenden Gotteswillen dauernd bestimmen läßt und daß er diesem Bestimmtwerden entsprechend sein Wollen und Denken dauernd selbst bestimmt. Dies entspricht sowohl der besonderen religiösen und sittlichen Bewegung, die der Christ erfährt als es auch dem schöpfungsgemäßen Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, das wir in dem vorigen Hauptstück kennen gelernt haben, gemäß ist. So soll also der Mensch sein und so wird er unter der Einwirkung der erlösenden Herrschaft Gottes in der Gemeinde Jesu Christi.

4. Das ausschließende Widerspiel zu der gekennzeichneten guten Richtung des geistigen Lebens ist nun die Sünde. Da bei dem Guten es sich stets um ein Wollen des Menschen handelte, wird also auch das Böse ein Wollen sein, also nicht bloß als Unwissenheit oder natürliche Unreife und Roheit zu beurteilen sein. Somit kann aber von dem Bösen nur die Rede sein, wenn in irgendeinem Grade eine Beziehung des Menschen zum Guten vorhanden ist. Dies kann in doppelter Weise nachgewiesen werden. Einmal indem irgendwie, auch auf den niederen Entwicklungsstufen, eine Offenbarung Gottes den Menschengeist berührt. Sodann aber indem in dem Menschen selbst eine nötigende Fähigkeit auf jene hin wirksam ist (vgl. Bd. I, 105). Wenn also der Mensch dieses außer Wirkung setzt und sich der Wirkung jenes entzieht, so kann das nur als ein Wollen zustande kommen. Statt also sich der göttlichen Einwirkung zu erschließen, verschließt sich der menschliche Wille ihr. Dies ist der Unglaube. Wie also der Glaube Anfang und Grund des Guten im Menschen ist, sofern er sich von ihm bestimmen läßt, ist der Unglaube Anfang und Grund des Bösen, sofern er sich diesem Bestimmtwerden willentlich entzieht. Nicht also in der intellektuellen Bezweiflung oder Ablehnung irgendeiner Lehre von Gott besteht das Wesen des Unglaubens, sondern in der selbstgewollten Auflehnung wider die der Seele in irgendeinem Grade zu Bewußtsein kommende Einwirkung Gottes. Es handelt sich also bei dem Unglauben um einen inneren Lebens- oder Willensvorgang. Die Rezeptivität, zu der der Wille sich innerlich angetrieben fühlt, wird von ihm verhindert und damit zugleich die hierbei der Vernunft ermöglichte Intuition unmöglich

gemacht (vgl. Bd. I, 83 f.). Der subjektive Geist beschränkt sich also auf sich selbst, indem er die in ihm einsetzende Erschließung des absoluten Geistes nicht will. Er will dies aber nicht, wiewohl er innerlich dazu prädisponiert ist und angetrieben wird. Er vollzieht dadurch eine Isolierung seines geistigen Lebens, die der Anlage dieses widerspricht und den Geist von seinem Urquell oder dem absoluten Geist abschneidet. Die autoritative Lebensmacht, die geeignet ist seinem Geistesleben den von diesem begehrten Inhalt zuzuführen, setzt der böse Wille somit für sein geistiges Leben außer Wirkung. Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß sich hiermit ein Vorgang in der Seele vollzieht, der nicht nur Einzelnes in ihr berührt, sondern ihren gesamten Lebensbestand bis in seine Tiefen erschüttert. Unglaube ist aber keineswegs identisch mit Gottesleugnung oder theoretischem Atheismus. Nicht der ist an sich schon als ungläubig in unserem Sinne zu beurteilen, der seinen Standpunkt außerhalb einer positiven Religion nimmt, sondern jeder, der sich der Wirklichkeit des Gotteserlebens entzieht, auch wenn er theoretisch oder gewohnheitsmäßig von der Existenz Gottes überzeugt ist. Es gibt also Unglauben nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Religionen. Das heißt aber, daß die Religion, sofern sie nur in theoretischen Gedanken oder in traditionellem Kirchentum besteht, den Unglauben oder die Wurzel des Bösen nicht ausschließt. Man muß sich dies ganz klar machen, um das Wesen des Unglaubens und die unermeßliche Bedeutung von Glauben wie Unglauben für den geistigen Zustand des Menschen zu verstehen.

Da nun aber der geschaffene Geist der Gemeinschaft mit dem absoluten Geist ebenso fähig wie bedürftig ist, kann der Geist, der den göttlichen Geist nicht in sich wirksam werden läßt, nicht anders als nach einem Ersatz für ihn suchen, der irgendwie geeignet erscheint als unmittelbar belebende Autorität sein Innenleben zu erfüllen und zu leiten. Ein solcher Ersatz kann, da man den überweltlichen Geist nicht in sich wirken läßt, nur in dem geistigen Leben der Welt gesucht werden. Das Naturempfinden, die Wahrheit, wie die Philosophie sie sucht, die Stimmungen, die die Kunst wirkt, die Lebensimpulse die von Volk und Staat oder von der Humanitätsidee und der fortschreitenden Weltkultur ausgehen, vielleicht auch die erzieherischen Wirkungen, die das Kirchentum ausübt und anderes mehr treten

als weltumspannende geistige Kraft an die Stelle des absoluten Geistes. Ihnen wird die autoritative Einwirkung auf den Willen eingeräumt, welche dem göttlichen Geist von diesem versagt wurde. Man wird nicht leugnen dürfen, daß die genannten und andere Formen objektiver Geistigkeit, sofern sie selbst Wirkungen des absoluten Geistes sind, den subjektiven Geistern eine gewisse Berührung mit dem absoluten Geist zu vermitteln vermögen. Aber dadurch werden die ungläubigen Geister nur erneut vor die Frage gestellt, ob sie glauben oder sich dem absoluten Geist erschließen wollen oder nicht. Wird dies dauernd abgelehnt und werden die Ersatzmittel für den absoluten Geist, die als innerweltliche Größen den Menschengeist vor eine letzte und schlechthin notwendige Willensentscheidung nicht zu stellen vermögen, weiter als letzte Autorität gewertet, so bleibt es bei dem Unglauben und der Glaube an jene Ersatzgötter wird zum Aberglauben oder Afterglauben, wie Kant sagt. Indem der Menschengeist aber hierbei der apriorischen Anlage seines Geistes auf den absoluten Geist widerspricht oder indem er in seiner Geistigkeit sich einer Autorität, die nicht die des absoluten Geistes ist, unterwirft, handelt er widernatürlich und unwahrhaftig, sofern er sich in willentlichen Widerspruch zu einem Grundtriebe seines geistigen Bedarfes setzt.

5. An den Glauben schloß sich in unserer Erkenntnis des christlich Guten die Liebe. Sie ist die Hingabe des von dem absoluten Geist ergriffenen geschaffenen Geistes zur aktiven Willensgemeinschaft mit jenem. Diese verwirklicht sich aber, indem der Mensch dem Zweck Gottes sich unterwirft oder sich selbst zum Mittel der Verwirklichung dieses Zweckes bestimmt. Der Zweck Gottes ist aber das Heil der Menschheit, folglich ist die sittliche Liebe zu Gott zugleich Liebe zu den Menschen, indem man sich selbst zum Mittel dafür macht, daß diese der Herrschaft Gottes unterworfen und dadurch erlöst und in seinem Reich selig werden (vgl. Ethik[2] § 31, 10f.). Man begreift leicht, daß die Liebe zu Gott in dem Menschen eine direkte Folge des Glaubens ist und daß die geistige Gemeinschaft oder der Verkehr zwischen Gott und Mensch sich in diesen beiden verwirklicht. Ist nun aber der Glaube aufgehoben, so muß notwendig auch die Liebe und somit der gesamte Verkehr mit Gott aufhören. Wird der menschliche Geist nicht mehr von dem absoluten Geist bestimmt,

so kann er sich auch nicht für den Dienst dieses bestimmen. Indem der Mensch das nicht nimmt, was er nehmen soll, kann er das auch nicht geben, was er geben soll. Aber mehr noch: da er nicht das ihm Notwendige nimmt, will er hinfort dort, wo er geben sollte, nur nehmen. Das heißt, präziser ausgedrückt, der Wille, welcher sich nicht von dem absoluten Willen bewegen läßt, gewinnt keine Beziehung zu dem letzten Ziel alles Wollens und somit auch keine Befriedigung durch dieses. An die Stelle dessen treten notwendig die innerweltlichen Ziele samt der Lust an ihnen. Und zwar werden diese den Dingen entsprechen, welche der Ungläubige sich zum Ersatz Gottes bestimmt hat. Wer also Staat, Kultur, Humanität u. dgl. als oberste Autorität auf sich wirken lassen will, wird in diesen auch das bestimmende Ziel seines aktiven Wollens erblicken. Er findet sich hierin mit dem Gläubigen insoweit zusammen als auch dieser diese Güter erstrebt. Die Differenz besteht aber darin, daß der Gläubige sie als Mittel zu einem letzten überweltlichen Zweck wertet, während der Ungläubige sie als den letzten Zweck überhaupt betrachtet. Es ist nun aber keine bloße Quantitätsdifferenz, um die es sich so handelt. Indem weltliche Güter zu letzten oder höchsten Gütern gesteigert werden, gewinnen sie und mit ihnen die ihnen verbundenen irdischen Mittel zu ihrer Verwirklichung und Erhaltung eine über das vernunftgemäße Maß weit hinausgehende Schätzung. Der von Natur auf ein überweltliches Ziel eingestellte Wille braucht seine ganze Spannfähigkeit in der Erfassung dieser weltlichen Ziele und erhält dadurch die Art der Leidenschaft und Begierde. Da es aber nicht die innerlich überwältigende Energie des absoluten Geistes ist, die auf diese Ziele hintreibt, sondern das Ich selbst ihnen Wert und Autorität beilegt, so wird die Begierde nach ihnen innerlich durch das von ihnen erwartete Lustgefühl begründet. Die Begierde ist also Selbstsucht oder egoistische Begierde. Da nun die Begierde zu der Erreichung dieser innerweltlichen Ziele zwar einerseits auf den objektiven Wert derselben gestützt, andererseits dieser aber abhängig gemacht wird von dem Maß subjektiver Befriedigung, das sie gewähren, so ist der Drang der Begierde im letzten Grunde bedingt durch den Egoismus. Indem der geschaffene Geist sich von dem absoluten Geist löst und sich auf sich selbst stellt, wird er nicht nur in dem Verhältnis zu

Gott isoliert, sondern auch im Verhältnis zu der Welt. Statt sich von dem allbestimmenden Willen als dienendes Glied dem Weltzusammenhang einordnen zu lassen, will der Mensch letztlich, daß die Welt ihm Lust gewähre und ordnet sein gesamtes Handeln diesem Zweck unter. Er dient der Menschengemeinschaft, aber er tut es, weil er anders nicht zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und zu Ruhe und Lust gelangt. Er stellt etwa soziale Forderungen auf, aber er tut es letztlich, weil die eigene Existenz dadurch gesichert wird. Dies ist die Selbstsucht, wie sie notwendig aus dem Unglauben hervorgeht und mit ihm zusammen das eigentliche Wesen der Sünde ausmacht. Dieser Egoismus ist die positive Ergänzung des Unglaubens. Der Unglaube will nicht Gott und der Egoismus will alles für sich selbst. So kommt aber die Persönlichkeit um die ihrem Wesen entsprechende Anspannung des Willens auf das Überweltliche. Aber hiermit zugleich wird auch der soziale Zusammenhang der Menschen untereinander sowie die geschichtliche Entwicklung der Menschheit gehemmt, wie wir schon früher erkannt haben (Bd. I, 509 f.). Da nun aber die Selbstsucht nicht anders als der Unglaube der Bestimmung des Menschen widerspricht, so kann der Mensch an der egoistischen Begierde, die ihn dauernd enttäuschen muß, nur festhalten vermöge einer fortgesetzten S e l b s t t ä u s c h u n g, wie es ja auch bei dem Unglauben der Fall war.

Bei dieser Verschiebung des inneren Lebens müssen aber auch die übrigen Teile des christlich Guten in dem Menschen in Wegfall kommen oder in ihr Gegenteil verkehrt werden. Zunächst scheidet das Vertrauen oder die Hoffnung aus. Indem das Bewußtsein von Gott geleitet zu werden aufhört und an die Stelle die unsicheren und täuschenden Dinge der Welt treten, ergibt sich die F u r c h t vor der unbekannten Zukunft sowie vor dem Tode, der den Menschen der Weltbeziehung entrückt, welche für ihn doch die alleinige Quelle der Befriedigung sein sollte. Nicht anders verhält es sich mit der Treue. Da die Selbstsucht an die Stelle der echten Liebe getreten ist, so wird in dem Wandel der Beziehungen zu den Menschen eine Hingabe an sie in dem Augenblick gefährdet sein, da die bisherige Gemeinschaft mit ihnen Unlust statt der egoistischen Lust in Aussicht stellt. So kommt dann die U n t r e u e gegen die Menschen als Komplement zu dem Egoismus hinzu, wie die Furcht vor der Welt den Unglauben ergänzt.

6. Damit haben wir in den Grundzügen das Wesen des Bösen oder der Sünde als das Widerspiel des christlich Guten umschrieben. In dem Unglauben und dem egoistischen Willen, in der Furcht und in der Untreue besteht es. Es kann durch die äußere Ordnung des Lebens und durch die innerliche Selbstzucht von der Auswirkung in groben Ausbrüchen der Roheit zurückgehalten werden, kann aber ebenso auch zu grauenvollen Taten und wilder Brutalität oder Gemeinheit führen, wie die alltägliche Erfahrung zeigt. Wie dies alles mit dem Wesen der Sünde zusammenhängt, ist an sich deutlich und muß in der Ethik des Weiteren ausgeführt werden. Nur hüte man sich bei der Darstellung des Kerns der Sünde ihre schlimmsten Erscheinungsformen in den Vordergrund zu rücken, weil dabei der Täuschung Vorschub geleistet wird, daß eigentlich erst das Grobe und Gemeine Sünde ist. Andererseits darf hier nicht vergessen werden, daß es sich in unserem Zusammenhang nicht darum handelt den wirklichen Menschen, in dem immer alle möglichen Hemmungen die Auswirkung des Bösen einschränken, zu schildern (s. § 27), sondern daß wir hier nur das Böse in ihm in seiner inneren Einheit zu erfassen bemüht sind. — Wir müssen aber in diesem Zusammenhang noch wenigstens in der Kürze die mannigfachen Erscheinungsformen der Sünde zu klassifizieren versuchen, s. Genaueres in m. System der Ethik[2] § 25. Zunächst ist einleuchtend, daß es sich bei der Sünde um ein Wollen des Menschen handelt. Das Wollen kann sich nun auf ein besonderes einzelnes Objekt richten und kann sich dabei in einer sinnenfälligen Handlung auswirken. Der sittliche Charakter der Handlung wie des Wollens hängt aber nur an der Selbstbestimmung des Willens, sodaß das Wollen dadurch nicht schlechter oder besser wird — es kämen denn andere Bedingungen in Betracht —, ob sich Anlaß oder Gelegenheit zur Tat bieten oder nicht. Wenn nun derartige Wollungen oder Handlungen von dem Menschen wiederholt werden, so entsteht in ihm eine böse Gewohnheit oder ein böser Habitus, vermöge welches sofort bei Insichtkommen des betreffenden Objektes die entsprechende Wollung oder Handlung eintritt. Es ist also eine selbsterworbene Fertigkeit zum Bösen, die so in dem Menschen entsteht. Es könnte scheinen, als wären hiermit die psychologischen Erscheinungsformen der Sünde erschöpft. Aber die wesentliche Form

ist bisher überhaupt nicht erwähnt. Das Verhalten zu den einzelnen Zwecken und Dingen des geistigen und sittlichen Lebens erfolgt nämlich in Wirklichkeit auf Grund und infolge der Stellungnahme, die der Mensch zu dem ganzen Kreise der in Betracht kommenden Objekte bei seinen ersten Berührungen mit ihnen vollzogen hat und dem entsprechend dauernd an ihnen vollzieht. Wenn nämlich diese Objekte ein Ganzes bilden wie das bei den sittlichen Zwecken der Fall ist, so ist nur ausnahmsweise bei starken Affekten oder mangelnder Überlegung eine Stellungnahme dem einzelnen gegenüber, die von der Gesamteinstellung abweicht, denkbar. Wer also etwa für einen von der Selbstsucht geforderten letzten Zweck des Handelns sich entscheidet, wird demgemäß nicht nur je und dann sich so betätigen, sondern in allen Fällen von vornherein selbstsüchtig wollen und handeln. Wenn man also zu den großen ganze Daseinsgebiete umfassenden Zielen Stellung nimmt, so hat man damit auch seine Stellung zu den in jenen enthaltenen Einzelfällen sowie zu den jenen untergeordneten niederen Zielen festgelegt. Wenn ich somit das Böse will, so ist durch mich selbst mein Wollen in bezug auf alle Entscheidungen bezüglich des Bösen oder Guten geregelt. Wir bezeichnen diese Einstellung des Willens in bezug auf die letzten Ziele des sittlichen Lebens als die sittliche Richtung des Menschen, wie ähnlich auf anderen umfassenden Gebieten des Geistes auch derartige Richtungen vorliegen. Dieser Gesamtrichtung des Willens geht zur Seite eine Gesamteinstellung der Vernunft in bezug auf das sittliche Urteil, die wir sittliche Gesinnung oder sittliches Gefühl nennen. Es ist unmittelbar einleuchtend, daß sowohl die Ablehnung der göttlichen Offenbarung als auch das egoistische Verhältnis zu den Menschen solch eine Gesamteinstellung des Willens bedeutet und somit das Böse nicht nur als eine Summe einzelner zufällig eintretender Handlungen, sondern als sündhafte Richtung und Gesinnung des Menschen auftreten wird, aus der dann bei gegebenem Anlaß die einzelnen Sündentaten hervorgehen, deren Wiederholung, wie gesagt, zu einzelnen Sündengewohnheiten führt. Wenn also die erste wirkliche Sünde den Menschen sündhaft macht und die Elemente, in denen die Sündhaftigkeit besteht, bei allen Menschen die gleichen sind, so wird doch je nach dem Vorwiegen des einen oder anderen Elementes der Sünde in dem Individuum und je

nach den besonderen Einzelsünden und den ihnen entsprechenden sündhaften Habitualitäten die Sündhaftigkeit in den einzelnen Individuen und Gruppen der Menschen einen individuellen und typischen Charakter annehmen. Im einzelnen hierauf einzugehen würde in der Dogmatik zu weit führen (vgl. Ethik § 25, 5).

7. Wir haben jetzt das Wesen der Sünde sowie ihre psychischen Erscheinungsformen kennen gelernt. Dabei hat sich gezeigt, daß die Sünde nicht nur das ausschließende Widerspiel des christlich Guten ist, sondern zugleich auch der bestimmungs- und schöpfungsgemäßen Stellung des Menschen zu Gott und zu der Menschheit. Im Hinblick auf letzteres erhebt sich eine neue Frage, nämlich ob auch die menschliche Natur unter dem Einfluß der Sünde beschädigt wird. Flacius hat bekanntlich auf Grund der aristotelischen Definition des Akzidens als *quod adest vel abest praeter subiecti corruptionem* die Auffassung der Sünde als eines Akzidens der menschlichen Natur verworfen und sie als eine *forma substantialis* bezeichnet, aber auch das Wesen oder die Substanz des Menschen durch eine *horrenda metamorphosis* verderbt sein lassen, sodaß der Sünder *ad imaginem Satanae transformatus* ist (vgl. Dogmengesch. IV 2[3], 494 f.). Mit Recht hat die alte protestantische Theologie diese, übrigens wesentlich durch einen terminologischen Mißgriff veranlaßte, Anschauung abgelehnt. Wenn man unter der Substanz des Menschen seine von dem Schöpfer gesetzte physische und geistige Art versteht, so kann unmöglich dem Menschen die Fähigkeit beigelegt werden, diese Substanz zu zerstören. Er muß also ein geistiges wie sinnliches Wesen bleiben, er muß die Funktionen des Wollens und Denkens ausüben, er muß die ganze psychische Organisation, die ihn zur Richtungnahme, zum Handeln und zur Habitualität befähigt, behalten, sonst käme er überhaupt nicht mehr als Mensch in Betracht. Weder entspräche jene Annahme der Allmacht des Schöpfers, der das von ihm Geschaffene auch erhält, noch und vor allem könnte bei einer derartigen Zerstörung des Menschenwesens sein weiteres Wollen und Handeln als Sünde oder böse im moralischen Sinn beurteilt werden. Von Sünde kann ja nur die Rede sein, sofern der Mensch ein freies geistiges Wesen mit eigenem Wollen und Denken ist. Ist er aber durch eine natürliche Metamorphose in etwas substanziell Böses verwandelt, so wäre das Böse auch nicht mehr als moralische Tat zu beurteilen,

sondern nur als Ausfluß einer natürlichen Beschaffenheit, die allerdings durch bösen Willen entstanden wäre, aber weiter als natürliche die Möglichkeit einer freien Betätigung ausschlösse. Man müßte also urteilen, daß der Mensch durch die Sünde aufgehört hätte Sünder zu sein. Also ist die Formel des Flacius weder mit dem Schöpfungsgedanken noch mit dem Sündenbegriff, zumal wenn man die Sünde als Schuld (s. unten) betrachten muß, vereinbar.

Aber hiermit ist die Frage nach den etwaigen Einwirkungen der Sünde auf den natürlichen Bestand des Menschen noch nicht entschieden. Daß es sich nicht um eine natürliche Verwandlung des Menschen handeln kann, ist freilich gewiß. Nun zeigt aber die Beobachtung des geistigen wie physischen Lebens, daß ein andauernder naturwidriger Gebrauch der natürlichen Kräfte und Funktionen diese zwar nicht in ihrem physischen Bestande aufhebt, wohl aber sie erschlaffen oder degenerieren läßt. Von diesem Gesichtspunkt ist also bei unserer Frage auszugehen. Wir haben gesehen, daß der Unglaube in dem Sinn, in welchem wir ihn verstanden, eine Unterbindung der Anlage des Geistes auf das Überweltliche ist. Wenn man hinzunimmt, daß diese dem Geist notwendige Beziehung zu dem absoluten Geist dauernd unterbleibt, so begreift man, daß durch die Alleinherrschaft des innerweltlichen Geistes in dem Menschengeiste dieser allmählich abstumpft wider die Eindrücke des absoluten Geistes oder daß eine gewisse Borniertheit in bezug auf das Überweltliche eintritt. Die Anlage, die er für dieses besitzt, wird allmählich sozusagen r u d i m e n t ä r. Dieser Zustand ist es, den die Schrift als *σοφία σαρκική* (2. Kor. 1, 12) oder auch *ἄγνοια* bezeichnet: *καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν* (Eph. 4, 18 vgl. Act. 17, 30; 1. Ptr. 1, 14). Die angeführte Stelle charakterisiert die Sache ausgezeichnet, indem sie auf die praktische Vernunft das Gewicht fallen läßt. — Zum anderen ergibt sich aus der Herrschaft der selbstsüchtigen Begierde vielfach ein Hang zu der niederen leicht erreichbaren Lust. Das sarkische Element gewinnt dadurch eine Bedeutung, die an sich naturwidrig ist. Die Epheserstelle fährt nach den eben mitgeteilten Worten fort: *οἵτινες ἀπηλγηκότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν*

πλεονεξίᾳ (4, 19 vgl. Kol. 3, 5). Von diesen *σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι* oder den *θελήματα τῆς σαρκός* (Eph. 2, 3) aber gilt *αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς* (1. Ptr. 2, 11), sie bewirken also eine Gefährdung des Innenlebens durch die Vorherrschaft der Sinnlichkeit oder der Mensch wird zu einem *σαρκικός*, wie Paulus sagt, der *κατὰ σάρκα* lebt (1. Kor. 3, 3; Röm. 8, 4f.; Gal. 3, 3; 5, 16; 1. Joh. 2, 16). So führt die Selbstsucht zu einer Perversion und Erniedrigung des Lebens. — Denkt man schließlich an die fortgesetzte Unwahrheit gegen sich selbst und den Mangel an Vertrauen auf Gott und an die Untreue wider die Menschen, so wird dadurch eine Lockerung der inneren Einheit und Festigkeit des Lebens erzeugt, die wie eine Art Paralyse auflösend und zersetzend auf den seelischen Zustand wirkt, sei es in der Weise einer gedankenlosen Apathie oder in der Art eines trostlosen Pessimismus. Man kann alle diese Züge weiter ausführen und ein gut Teil der praktischen Behandlung der Sünde bewegt sich in dieser Richtung. Uns aber kommt es darauf an, daß diese Zustände sich als natürliche Folgen des bösen Willens einstellen. Man sieht an ihnen, daß das Böse nicht nur Willenstat ist, sondern daß es auch den ganzen Menschen, der durch seinen bösen Willen sich in Gegensatz zu der von Gott gegebenen Ordnung des Daseins stellt, aushöhlt und niederdrückt. Es tritt in der Tat eine Deteriorierung seines naturgemäßen Zustandes infolge der Sünde ein. Aber das berechtigt, wie wir zeigten, keineswegs zu der Übertreibung, als würde die menschliche Natur verwandelt oder zerstört, denn trotz des Sündenschadens muß die Fähigkeit zur Erlösung in dem Menschen fortbestehen.

8. Wir haben die Sünde bisher in drei Gedankenkreisen zu verstehen versucht. Zuerst handelte es sich darum ihr Wesen als Widerspiel des von Gott gewollten guten Zustandes zu erfassen (Unglaube, Egoismus, Mangel an Vertrauen und Untreue). Sodann lernten wir die seelischen Erscheinungsformen der Sünde kennen (böse Willensrichtung und Gesinnung, böse Taten und böse Habitus). Endlich erkannten wir die Folgen, welche die Sünde auf den natürlichen Seelenbestand ausübt (innere Abstumpfung und Borniertheit wider das Überweltliche, Perversion und Paralyse). Daß alle diese Gesichtspunkte auch in dem Alten und Neuen Testament vorliegen und dadurch in der christlichen Betrachtungsweise leitend geworden sind, wird keines besonderen

Beweises bedürfen. Wir wollen daher hier bloß die Hauptbezeichnungen der Sünde in der Schrift zusammenstellen, aus denen sich die Richtlinien der Auffassung leicht ergeben. Die alttestamentlichen Bezeichnungen lassen sich in folgende Gruppen ordnen. 1. Die Sünde ist eine Verfehlung oder Abirrung (חַטָּאה = *ἁμαρτία*, סָרָה), ein Bruch (פֶּשַׁע), ein in die Irre gehen (שְׁגָגָה). 2. Daher ist sie aber auch eine Verkehrung des Menschen (עָוֹן), ein Lockersein (רֶשַׁע), ein Morschsein (רַע), ein Haltlossein (נְבָלָה), eine Nichtigkeit (אָוֶן) usw. Im Neuen Testament sind 1. die üblichen Bezeichnungen (*ἁμαρτία, παράπτωμα, παράβασις, ἀνομία, ἀσέβεια*) den alttestamentlichen analog gebildet. Dazu kommt dann 2. die *ἐπιθυμία* (vgl. das 9. und 10. Gebot; Sap. 4, 12; Sir. 18, 30; 23, 5), die *φιλία τοῦ κόσμου*, das *τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν*, das *κατὰ σάρκα* leben sowie 3. die *ἔχθρα εἰς θεόν* (Röm. 8, 7). Hiernach ist also die Sünde im biblischen Sinne 1. Auflehnung und Ungehorsam, ja Feindschaft wider Gott, also Verfehlung, Übertretung, Abfall; 2. Begierde und zwar egoistische Begierde, irdischer fleischlicher Sinn; 3. ein Zustand der Rat- und Ruhlosigkeit, des Verderbens. Man sieht leicht, daß es die uns bekannten Gesichtspunkte sind, die uns hier entgegentreten: Auflehnung und Ungehorsam wider Gottes Willen, d. h. Unglaube, sodann die selbstsüchtige Hingabe an die Welt und schließlich der innere Verfall als Folge der Widergöttlichkeit des Lebens. Dies genügt für unsern Zweck die Übereinstimmung der Grundlinien der entwickelten Anschauung als der des Urchristentums konform darzutun.

§ 25. Die Sünde als Schuld. Die Strafe der Sünde und der Zorn Gottes.

1. Wir haben in der bisherigen Darstellung mehrfach darauf verwiesen, daß die Sünde eine freie Willenstat des Menschen ist. Dieser Gedanke faßt in sich einen wichtigen Gesichtspunkt zum Verständnis der Sünde, nämlich daß sie Schuld (*culpa*) wider Gott ist und dem Menschen als solche zu Bewußtsein kommt. Darüber ist weiter zu reden. Gerade der Schuldgedanke ist es, der uns die religiöse Bedeutung der Sünde verständlich macht. Er darf daher nicht aus der Überlieferung ein-

fach herübergenommen werden, sondern seine innere Notwendigkeit in dem Rahmen der Gesamtanschauung ist deutlich zu machen. Dazu gehört aber, daß wir zuvörderst einen eindeutigen Begriff von der Schuld herstellen.

Der Begriff der Schuld ist mit Bewußtsein auf das Verhalten der bösen Menschen gegen Gott übertragen worden in den Gesetzesreligionen. In diesen ist die Gottheit entweder wirklich als Oberhaupt des Staates oder doch in der weiteren Entwicklung in Analogie zu dem Staatsoberhaupt gedacht. Demgemäß hat die Gottheit dem Menschen bestimmte Gesetze gegeben, die sich auf das religiöse und sittliche Leben, aber vielfach zugleich auf die sozialen und politischen Bürgerpflichten beziehen. Die Nichtbefolgung dieser Gesetze und Ordnungen begründet eine Schuld des Menschen und diese unterstellt ihn der Strafe. Die Verschuldung und die Strafverhaftung sind daher Korrelatbegriffe. Wie man sieht, ist also der Schuldbegriff hier ganz nach dem Vorbild der Rechtsschuld gebildet, wie sie in dem staatlichen durch Gesetze geregelten Zusammenleben der Menschen gilt. Das Recht ist der in bestimmten unverbrüchlichen Gesetzen sich ausdrückende Wille des Staates bzw. seines Oberhauptes das Gemeinschaftsleben des Volkes zu ermöglichen und zu erhalten. Hierzu wird einerseits das erforderliche Verhalten zu der Gemeinschaft als solcher (öffentliches Recht), andererseits das Verhalten der einzelnen Glieder der Gemeinschaft untereinander (Privatrecht) festgestellt. Dazu kommt, daß die Rechtsordnung, weil zur Erhaltung der Gemeinschaft unbedingt notwendig, auch an denen durchgesetzt wird, die sie übertreten. Das Mittel hierzu ist aber die Strafe, sofern sie die Überlegenheit des Staates bzw. des in dem Recht formulierten Gesamtwillens über den ungehorsamen Einzelwillen zum Ausdruck bringt. Hatte letzterer sich unberechtigte Vorteile von der Gemeinschaft oder Einzelpersonen verschafft, so werden ihm durch die Strafe entsprechende Nachteile zugefügt. Das heißt also: wer sich gegen die Rechtsordnung verfehlt, wird nicht nur zur Wiedergutmachung, soweit eine solche möglich ist, genötigt, sondern erfährt auch eine Einschränkung der ihm an sich zustehenden bürgerlichen Rechte, welche der unbefugten Erweiterung derselben entspricht. Aus diesem Gedankengefüge ergibt sich, daß die Rechtsordnung sich, streng genommen, nur auf ein äußeres Handeln richtet, denn nur ein

solches kann nach den Gesetzen des Staates kontrolliert bzw. erzwungen werden. Dann aber, daß die Befolgung des Rechtes einen Anspruch der Glieder des Staates an diesen oder sein Oberhaupt auf eine Sicherung ihrer Existenz im Rahmen der staatlichen Gemeinschaft begründet, denn sofern der Einzelne sich dem Gesamtwillen fügt, muß dieser seinen Zweck an ihm verwirklichen oder ihm die ihm zukommende Stellung in der Gemeinschaft sichern. — Wenn diese Auffassung auf die Religion übertragen wird, wie es vor allem in der israelitischen Theokratie geschehen ist, so wird natürlich auch eine innere Stellung zu der obersten Gewalt oder Gott verlangt. Aber die Konsequenz der Rechtsidee führt notwendig dazu, die Frömmigkeit allmählich in kultische Korrektheit und in die Leistung sichtbarer guter Werke zu verlegen und diese Leistungen als Verdienste zu beurteilen, denen Gott die Belohnung nicht versagen werde. Schon die nachexilische Gesetzgebung geht diesen Weg und das pharisäische Judentum zieht hieraus letzte Konsequenzen. Aber auch in dem Christentum sind die nämlichen Gedanken unter dem Eindruck des lateinischen Legalismus wieder aufgetreten. Wir haben schon früher (Bd. I, 168) erkannt, daß diese Gedankenbildung als eine Abirrung von der Erlösungsreligion zu beurteilen ist. In dieser handelt es sich ja darum, daß die Gottesherrschaft dem Menschen Gaben gibt, die zu Aufgaben werden, indem sie den Willen von innen heraus zur Verfolgung gewisser Ziele bewegen. An die Stelle der Forderung des Gesetzes tritt also die unmittelbare Wirkung des Guten im Willen durch den göttlichen Geist. Das Gute stellt sich somit dem Menschen nicht in der Form einer von ihm zu verwirklichenden Rechtsordnung dar, sondern als eine durch die persönliche Gemeinschaft Gottes mit der Seele sich in dieser verwirklichende Lebensordnung. Die Autorität Gottes ist in diesem Zusammenhang also nicht in Analogie zu der durch Stellung und Macht begründeten äußeren Autorität des Staatsoberhauptes zu denken, sondern sie ist als die in schöpferischer Kraft sich erweisende geistige Überlegenheit zu verstehen, die zugleich, sofern sie in Güte sich des Bedürftigen annimmt, moralische Überlegenheit ist. Folglich kann, sofern wir einer anschaulichen Analogie zur Verdeutlichung dieses Verhältnisses bedürfen, nicht an ein Rechtsverhältnis gedacht werden, sondern nur an die geistige und moralische Überlegenheit einer innerlich unterwerfenden und

dadurch befreienden Persönlichkeit. Wir sehen somit ab von der Anwendung der Rechtskategorie auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Diese kann schließlich nur auf ein äußerlich wahrnehmbares Handeln bezogen werden. Dies Handeln erfolgt in der eigenen Kraft des Menschen und es begründet gewisse Ansprüche dieses. Das alles paßt nun aber nicht auf das in der Erlösungsreligion offenbar werdende Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie gezeigt wurde. Also darf auch der Schuldbegriff der Religion nicht in dem Rahmen des Rechtsverhältnisses gedacht werden. Oder die Sünde ist als moralische und nicht als rechtliche Schuld zu begreifen.

2. Was ist es nun um eine moralische Schuld? Sie besteht im bösen Willen wider andere Personen, denn auch wo es sich um Sachen handelt, die etwa beschädigt oder entwandt werden, ist die Schuld darin begründet, daß der Wille zu einem egoistischen Eingriff in anderes persönliches Leben vorliegt. Bei jeder Schuld tut man also einer Person Unrecht oder hat doch den Willen dazu. Die Voraussetzung der Schuldhaftigkeit (*culpa*) des Willens ist aber eine positive Schuldigkeit (*debitum*) oder Verpflichtung gegen die Person, an der man die Schuld begeht. Gäbe es eine derartige vernunftgemäße Schuldigkeit nicht, so ließe sich auch von Schuld nicht reden. Dies zeigt sich in dem gewöhnlichen Leben darin sehr deutlich, daß man nur dort eine Verschuldung gegen andere Personen anzunehmen pflegt, wo man das Bewußtsein einer Verpflichtung ihnen gegenüber hat, sei es daß sie uns Gutes erwiesen haben, sei es daß in ihrer Notlage gerade wir die Nächsten dazu sind ihnen zu helfen. Erst auf einem höheren sittlichen Standpunkt stellt sich das Bewußtsein ein, unter Umständen gegen alle Menschen Pflichten zu haben oder sich an ihnen verschulden zu können. Die Schuld besteht also in bezug auf eine Person und sie faßt in sich, daß wir das nicht getan oder gewollt haben, was wir zu tun oder zu wollen schuldig waren und daß wir hierdurch persönliches geistiges Leben verletzt haben. Die moralische Schuld ist somit sowohl eine Nichterfüllung positiver Leistungen als ein Eingriff in das persönliche Leben derer, denen wir zu diesen verpflichtet waren. Der Unterschied zu der Schuld im Rechtssinn besteht also darin, daß es sich bei der moralischen Schuld nicht um die äußere Norm eines Gesetzes und somit um äußere Taten handelt, sondern

um eine innere Gebundenheit der Gesinnung und demnach um eine innere Abweichung von dieser. Endlich aber auch darin, daß es nicht nur äußere Schädigung der anderen Person ist, sondern eine innere Lösung des pflichtmäßigen Verhältnisses zu ihr.

Wenn man diese Merkmale auf die Sünde gegen Gott anwendet, so ist es unfraglich, daß diese als moralische Schuld zu beurteilen ist. Zunächst ist der Mensch innerlich als Geist an den absoluten Geist gebunden und zwar steht er in einem Verhältnis der Schuldigkeit zu ihm. Sofern Gott ihn erschaffen hat und ihn als Geist zu sich in ein inneres Verhältnis gesetzt hat, ist mit Luther zu urteilen, daß er „ihm zu danken, zu dienen und gehorsam zu sein schuldig“ ist. Sodann ist zu sagen, daß der Mensch dieser Gemeinschaft mit Gott nur dadurch entspricht, daß er in sich aufnimmt, wozu der göttliche Wille ihn kraft seiner inneren Autorität bestimmt und sich demgemäß jenem Willen mit der ganzen Gesinnung als Organ hingibt. Endlich ist hervorzuheben, daß Gott als Geist persönliches Wesen ist und somit der Widerspruch wider ihn der Wille zur Verletzung seiner Geistigkeit ist. Die Autorität des im Herzen des Menschen wirkenden Geistes wird verachtet und so eine Majestätsbeleidigung an der allbeherrschenden Macht verübt. So meinten es die alten Dogmatiker, wenn sie die Schuld der Sünde geradezu als ein *deicidium* bezeichneten. — Hiermit ist also erwiesen, daß die Schuld gegen Gott die Art der moralischen Verschuldung hat. Nun könnte man dagegen sagen, daß bei dieser Auffassung die Schuld gegen Gott wie die Schuld gegen ein einzelnes Wesen, also wie die Verletzung eines sittlichen Privatverhältnisses zu schätzen sei. Aber dieser Schluß ist nicht triftig. Schon die Verletzung einer menschlichen Persönlichkeit ist moralisch keineswegs bloß als ein Unrecht wider ein beliebiges Individuum anzusehen, sondern sie ist immer zugleich eine Schädigung der Menschheit, sofern das Individuum ein Glied der Menschheit ist und sofern die Kränkung des einzelnen Geistes zugleich ein Vergehen gegen den Gesamtgeist der Menschheit ist, da der Einzelgeist in sozialer und geschichtlicher Gemeinschaft mit dem Geist der übrigen Menschen steht. Es ist also nur eine praktische Verkürzung des Verhältnisses, wenn wir gemeinhin die Schuld wider einen Menschen als eine private nur unser Verhältnis zu einem Individuum betreffende Angelegenheit ansehen, wie unschwer zu erkennen ist. Dies wird

nun aber erst recht von dem Verhältnis zu dem allbestimmenden Geist gelten, der in jedem Geist als solchem wirksam ist und gegen den somit auch jede Verletzung geistigen Lebens sich kehrt. Wie also die Schuld gegen ein Glied des Staates zugleich Schuld wider den Staat oder sein Oberhaupt ist, so ist auch die Verfehlung gegen ein geistiges Wesen zugleich eine Verfehlung wider den allwirksamen Geist. Demnach ist aber die Schuld der Sünde gegen Gott keineswegs bloß als Verschuldung an ihm als einem Einzelwesen unter anderen zu betrachten. Es ist nicht etwa wissenschaftliche Pedanterie, die zu dieser Erwägung führt. Aus ihr ergibt sich vielmehr eine wichtige Wahrheit, nämlich daß jede Schuld wider ein persönliches Wesen zugleich Schuld wider die Menschheit und wider Gott ist, denn wie die betreffende böse Tat irgendwie die ganze Menschheit schädigt, so ist sie zugleich eine Auflehnung wider die Majestät des absoluten Geistes. Das ist also unsere Schuld wider Gott, daß wir uns seiner Herrschaft entzogen und daher nicht die Betätigung unseres Lebens der Verwirklichung seines Reiches gewidmet haben. Durch beides haben wir uns an Gott vergangen, durch letzteres aber auch an der für das Reich Gottes bestimmten Menschheit.

3. Wir haben also zuerst das Wesen der Sünde nebst ihren Erscheinungsformen kennen gelernt und dann die Bedeutung der Sünde für unser Verhältnis zu Gott wie zu der Menschheit unter dem Gesichtspunkt der Schuld zusammengefaßt. Dort handelt es sich um unser Verhalten zu Gott, hier um die durch dies bewirkte Veränderung unseres Verhältnisses zu Gott. Nun faßt aber dies geistige Verhältnis notwendig sowohl unsere Beziehung zu Gott als auch Gottes Beziehung zu uns in sich. Wir müssen jetzt von dieser zweiten Beziehung reden. Altdogmatisch ausgedrückt, folgt also auf den *reatus culpae* der *reatus poenae.* Jenes besagt, daß wir uns unter der Anklage oder in einem Zustand des Verschuldetseins wider Gott befinden, daß wir ἔνοχοι πάντων sind (Jak. 2, 10), sofern ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ (Röm. 3, 19). Dieses zeigt an, daß wir wegen dieser Schuld bereits verurteilt sind oder die der Schuld korrespondierende Strafe über uns ausgesprochen und schon an uns vollzogen wird. Ersteres ist ein Urteil, das wir uns selbst über uns bilden, letzteres weist auf das göttliche Urteil hin. Man kann hier die Frage aufwerfen, ob das Schuldbewußtsein erst ein Produkt der Aussicht

auf die göttliche Strafe ist oder ob es auf der Selbstbeurteilung durch das Gewissen beruht. Es ist freilich klar, daß die Erwägung oder das Innewerden der Folgen der Sünde das Schuldbewußtsein verstärken kann. Trotzdem ist aber die Verhängung der Strafe an sich noch nicht geeignet Schuldbewußtsein zu erwecken. Die üble Lage, in welche die Strafe versetzt, wird nämlich nur insofern als Strafe oder als gerechte Reaktion wider die böse Tat empfunden, als Bewußtsein von der Rechtswidrigkeit der Tat vorhanden ist. Hätte also der Sünder nicht ein gewisses Schuldgefühl, so würde er die üble Lage, in die er gerät, als Zufall oder als eine willkürliche Anordnung Gottes empfinden. Also erzeugt nicht etwa die Strafe das Schuldbewußtsein, sondern dieses ist der Anlaß dazu, daß gewisse Übel als Strafe und zwar als gerechte Strafe — die ungerechte Strafe ist überhaupt nicht Strafe, sondern Mißhandlung — empfunden werden. Mithin ist das Schuldbewußtsein schon vor der Strafe und abgesehen von ihr vorhanden. Und dies ist, wenn man das Wesen der Sünde richtig verstanden hat, durchaus begreiflich. Denn nicht das war es um die Sünde, daß der Mensch irgendwelchen Satzungen, deren Nichtbefolgung mit Strafe bedroht war, den Gehorsam weigerte. Bei dieser Sachlage wäre es immerhin möglich, daß er jene Satzungen als überflüssig oder willkürlich beurteilt und sie somit nur aus Furcht vor der Strafe befolgt oder aber ohne Schuldbewußtsein nicht befolgt. In Wirklichkeit lehnt sich aber der Mensch wider den Geist auf, von dem er innerlich derart bestimmt ist, daß jeder Widerspruch gegen ihn als undankbar und als widernatürlich erscheint sowie als Abfall von der Richtung, die er selbst vermöge seiner Geistigkeit — zumal innerhalb der christlichen Religion — als die seinsollende oder gute anerkennt. Es ist also in der Geistigkeit des Menschen begründet, daß er den Widerspruch wider den absoluten Geist als nicht sein sollend oder als Schuld empfindet. Das Schuldbewußtsein müßte demnach auftreten, auch wenn keinerlei Straffolgen der Sünde in Aussicht ständen. Es hätte dann der Mensch an dem Bewußtsein seiner Schuld zugleich die Strafe für sie.

4. Dieser Gedanke drängt aber weiter zu der Frage, ob es denn überhaupt eine objektive Strafe für die Sünde gibt und worin diese bestehen kann. Wenn die alte Theologie hierauf durch Hinweis auf den Zorn Gottes antwortete, der alle Übel

des Leibes und der Seele und schließlich die Höllenqualen über die Sünder verhänge, so zeigt die Geschichte, daß dies eindrucksvolle Gedanken gewesen, die unfraglich lange Zeit über zur Kräftigung des Schuldbewußtseins und zur Meidung böser Taten wirksam gewesen sind. Indessen fehlt es diesen Gedanken an der genügenden inneren Begründung und daher an dauernder Kraft, wie die Geschichte der neueren Zeit dartut. Wir müssen daher dem Problem auf anderem Wege beizukommen versuchen.

Wir gehen aus von dem Begriff der Strafe. Jede gerechte Strafe ist ein dem Schuldigen willentlich angetanes Übel, dessen Größe der Größe der Schuld entspricht. In dem Maße also als der Schuldige selbstwillig die Sphäre des gültigen Rechtes durch Tun oder Nichttun überschritten hat, wird ihm eine Einschränkung des ihm an sich als Staatsbürger zustehenden Rechtes auferlegt. Wie nun aber die Schuld nicht nur eine rechtliche, sondern auch eine moralische sein kann, so wird folgerichtig auch die Strafe diesen beiden Gesichtspunkten unterstehen. Der moralischen Schuld entspricht also eine moralische Strafe. Im bürgerlichen Leben rechnen wir hierher etwa die Bezeugung der Nichtachtung oder Verachtung einer unmoralischen Person gegenüber. Aber in der Regel ist eine derartige moralische Strafe nur in formalem Sinn moralisch, in Wirklichkeit aber vielmehr unmoralisch als Ausdruck des Hasses, der Selbstüberhebung und ähnlicher böser Gesinnung. Wirklich moralisch ist die Strafe nur, wenn sie die Besserung des Schuldigen zum Zweck hat, wie es etwa bei den Erziehungsstrafen der Fall ist. Diese Absicht ist an sich in der Rechtsstrafe als solcher nicht enthalten, sofern diese das Interesse der Erhaltung der Gemeinschaftsordnung zum Bestande von Volk und Staat verfolgt, wenn auch freilich der Vollzug der Strafe oft als zur moralischen Besserung tauglich gestaltet wird (vgl. Ethik § 63, 13). Indem wir hier an die Strafe denken, die von dem Gott, der Liebe und schlechthin gut ist, verhängt wird, ist von vornherein anzunehmen, daß diese Strafe so beschaffen sein wird, daß sie der Besserung des Gestraften dient. Das heißt, die göttliche Strafe wird die Art der Erziehungsstrafe haben.

Die Strafe ist also die willentliche Verhängung eines Übels über den Schuldigen. Dies Übel kann entweder für den einzelnen Fall je nach Bedarf gewählt werden oder es kann vermöge einer

festen Ordnung den Schuldigen treffen. Da Gott als ewiger Akt tätig ist, läßt sich die göttliche Strafe nicht so vorstellen, daß er willkürlich von Fall zu Fall die Strafe bestimmt und vollzieht. Vielmehr kann die göttliche Strafe nur als eine feste Ordnung seines Willens angesehen werden, die den Schuldigen, indem er schuldig wird, ohne weiteres trifft. Hiermit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß besondere Vergehen auch von einer besonderen Strafe getroffen werden. Es ist vielmehr klar, daß je nach der Art der Kollision mit der von Gott gesetzten Ordnung die Beschränkung durch diese Ordnung in besonderer Weise empfunden werden wird. Es wird also etwa die Strafe dem in sinnlichen Sünden Befangenen anders zu Bewußtsein kommen als dem Hochmütigen oder Lügenhaften. Diese Strafordnung Gottes ist aber in seinem Wesen begründet. Sofern er nämlich heilig oder reiner Geist ist, kann nur der in Gemeinschaft mit ihm stehen, welcher sich von ihm bestimmen läßt (vgl. Bd. I, 317). Diese geistige Gemeinschaft mit Gott ist es, die dem Menschen das Bewußtsein der Nähe Gottes gewährt und erhält. Wenn der Mensch durch Ungehorsam wider Gott sich dieser Nähe Gottes entzieht, so rückt er dadurch aus der Gottesgemeinschaft in die Gottesferne. Er ist jetzt nicht mehr fähig aus den mannigfachen Erscheinungen und Wirkungen des Lebens Gottesempfindung zu schöpfen. Er hat also nicht mehr ein dauerndes, Wollen und Denken erfüllendes Empfinden der geistigen Nähe Gottes, sondern Gott wird ihm zu etwas Fernem und Fremdem, zu einem abstrakten Begriff. Indem er also gottlos wird, ist er auch Gott losgeworden. Es verhält sich hiermit nicht so, als hätte Gott sich etwas Neues erdacht, um dem Sünder wehezutun. Es ist vielmehr die einfache Konsequenz seines Wesens als reiner Geist, daß nur der der Gemeinschaft mit ihm oder seiner Nähe teilhaft wird, der sich der Berührung seines Geistes erschließt. Wer sich dagegen dem widersetzt, bleibt eben hierdurch, ohne jeden besonderen göttlichen Entschluß, von Gott getrennt und ihm fern. Es kann nicht anders sein, weil Gott der heilige oder rein geistige Gott ist (vgl. Bd. I, 327 ff.). Ist nun aber der Sünder als solcher aus der Gottesnähe mit ihren moralischen Einwirkungen herausgetreten, so ist konsequent, daß er, ohne direkte Gegenwirkungen von dem Gottesgeist, sich der Sünde weiter hingeben kann. Die Gottesferne bewährt sich also auch darin als Strafe, daß sie den Sünder der Entwicklung des Bösen überläßt.

Hiermit ist die ewige Ordnung Gottes erkannt, vermöge welcher der Sünder eben dadurch daß er sündigt, in die Gottesferne rückt und hierdurch ungehemmt weiterer Sünde sich hingibt und so dauernd Gott fern bleibt. Und eben diese Ordnung ist die Strafe, welche den Sünder trifft. Man erkennt leicht, daß hier keinerlei Willkür vorliegt, sondern daß wenn Gott so ist, wie er ist, die innere Notwendigkeit gegeben ist, daß der Sünder dadurch daß er sündigt, der Strafe der Gottesferne und damit neuer Sünde verfällt. Hat man dies Grundverhältnis verstanden, so wird zugleich klar, daß es schlechterdings kein Mittel zur Befreiung des Sünders von der Strafe geben kann als daß er wieder in die Gemeinschaft mit Gott durch die Unterwerfung unter ihn gebracht wird. Hiermit eröffnet sich ein wichtiger Ausblick auf die Erlösung. So kommt nun die göttliche Gerechtigkeit (vgl. Bd. I, 415 f.) zum Ausdruck, sofern sie das Einhalten der von Gott gesetzten Ordnung seines Verhältnisses zum Menschen bezeichnet. Wer sich Gott unterwirft, dem wird er zur Gnade und Erlösung. Wer aber Gott widerstrebt, der gerät eben dadurch in die Gottesferne und damit in die Gewalt der Welt mit ihren Sünden und Übeln. — Die Gottesferne und die mit ihr gegebene Forterhaltung der Sünde ist aber nur eine Seite der Strafe. Mit genauer Konsequenz werden wir zu der anderen Seite geführt. In dem Maße als der Mensch sich Gott entzog, wandte er sich der Welt zu (vgl. S. 12). Die Welt umdrängt ihn aber mit einem Heer von Übeln. Sie sind teils in dem natürlichen Verlauf der Dinge begründet und sie sind zum anderen Teil durch das Böse in der Welt gegeben. Beginnen wir mit letzterem, so ist klar, daß die Sünde des einen dem anderen zum Übel gereicht. Die bösen oder egoistischen Willen sind darauf aus andere Personen zu kränken, zu unterdrücken und auszunützen. Wer in Gemeinschaft mit Gott steht, vermag dem zu widerstehen und es sich sogar zum Antrieb zum guten Wollen werden zu lassen. Wer dagegen in die Gottesferne gerückt immer mehr der Welt verfällt und alles von ihr erwartet, erlebt die furchtbare Enttäuschung, daß die Welt mehr Böses als Gutes dem bietet, der ohne Gott vor sie tritt. Dazu kommen die mannigfachen Übel des natürlichen Lebens, wie Krankheit und allerhand Unglücksfälle. Sie ergeben sich aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge und der Kräfte. Für den,

der in der Gemeinschaft des absoluten Geistes lebt, sind sie Schwierigkeiten, die überwunden werden sollen und die dem Geist zur Stählung und Erprobung dienen. Für den, der sein Glück auf die Welt und ihren Genuß gestellt hat, bedeutet ihr Eintritt aber eine Kette unüberwindlicher Übel, die zur Verzweiflung oder zu trüber Resignation drängen. Und endlich das Todesübel. Der Tod löst alle Beziehungen zur Welt. Wer in der Gemeinschaft des ewigen Gottes lebt, sieht dem Sterben entgegen in dem Bewußtsein, daß ihn nichts von dem ewigen Geiste trennen kann. Wer dagegen von der Welt die letzte Befriedigung erwartet, sieht mit Grauen, daß die Begierde nach der Welt in ihm ungestillt geblieben ist und nun schließlich die Beziehung zu der Welt für immer abgeschnitten wird. So ist es in den drei Formen von Übeln immer dasselbe. Der Mensch, der sich dem göttlichen Geist entzog, sucht Ersatz in der Welt. Aber sie bietet ihm dafür Übel. Und er, der die Beziehung zu dem allbestimmenden Geist verloren hat, ist nicht imstande dieser Übel innerlich Herr zu werden wie es dem ermöglicht wird, der in der Gottesgemeinschaft lebt, mögen die Übel ihn auch äußerlich überwinden. Dies ist die andere Seite der Strafe Gottes über die Sünde.

5. Der Begriff von der göttlichen Strafe, den wir entwickelt haben, steht einerseits in notwendigem Zusammenhang mit dem Begriff der Sünde und entspricht andererseits genau den Voraussetzungen, die uns durch unsere Erkenntnis der menschlichen und der göttlichen Art gegeben sind. Somit darf seine Stellung in dem System als gesichert anerkannt werden. Nun kann allerdings die Frage erhoben werden, wie die Vorstellung von sonderlichen Strafen Gottes, welche Völker oder Menschen wegen ihrer besonderen Sünden treffen, dem gewonnenen Begriff eingefügt werden könne. Es kann sich dabei um Strafen handeln, die sich als Konsequenzen aus der geschichtlichen Entwicklung der Völker oder gewisser Gruppen in ihnen einstellen. Es können aber auch elementare Naturereignisse, wie Seuchen, Mißernten, Erdbeben u. dgl. in Betracht kommen. Was nun die erste Möglichkeit anbetrifft, so bietet sie uns keine besonderen Schwierigkeiten. Wenn gewisse Sünden in einem Volke oder Kreise um sich greifen, so werden sich auch die Straffolgen dieser Sünden mit innerer Notwendigkeit einstellen. Es wird also mit der Los-

lösung von Gott durch besondere Sünden sich auf die ungehemmte Ausbreitung dieser Sünden einstellen. Zugleich aber wird, je leidenschaftlicher die gottwidrige Begierde nach irdischen Gütern sich auslebt, allmählich desto empfindlicher zu Bewußtsein kommen das Unbefriedigende und Enttäuschende der begehrten weltlichen Güter. So steht es etwa bei großen politischen Katastrophen oder bei dem allmählichen Niedergang der Völker oder bestimmter Gruppen in ihnen, wovon früher gehandelt worden ist (Bd. I, 539). Das alles bewegt sich auf der Linie, die wir im Vorigen abgesteckt haben, bedarf also keiner besonderen Erläuterung.

Schwieriger steht es bei den großen Naturkatastrophen. Man kann freilich auch hier sagen, daß der Sündenzustand, in dem ein Volk sich befindet, ihm diese Naturereignisse, die seine Lust an der Welt zerstören, als Strafen zu Bewußtsein kommen lassen wird, und zwar desto härter, je gesteigerter die sündhafte Selbstsucht ist. Dies ist nach dem zuerst besprochenen Fall begreiflich und sicher richtig. Aber hierdurch wird doch nur erklärt, daß man derartige Ereignisse als Strafen beurteilt, nicht aber warum diese Ereignisse gerade in bestimmten geschichtlichen Momenten eintreten. Man könnte nun freilich meinen, daß sie eben dadurch, daß in solchen Momenten die Menschen sie als Strafen empfinden, zu solchen werden, während sie an sich nur als natürlich bedingte Erscheinungen zu beurteilen sind. Man wird auch bei gewöhnlichen natürlichen Übeln, wie Erkrankungen, Häufung der Todesfälle oder schlechten Ernten, mit dieser Erklärung langen. Wenn nun aber solche umfassende Nöte auftreten, die breite Massen in Jammer, Elend und Tod stürzen, so wird man kaum die genannte natürliche Erklärung als ausreichend ansehen wollen. Man kann sich auch hinter den Gedanken zurückziehen, daß wir überhaupt nicht in der Lage sind die Frage nach dem Warum bei dem Eintritt ungeahnter Erscheinungen zu beantworten, da der göttliche Wille für unser Denken undurchdringlich ist (vgl. Bd. I, 97 f.). Indessen darf dies Ausweichen vor dem Problem doch nur dann gebilligt werden, wenn jede Möglichkeit einer Erklärung, wie etwa bei der Frage, warum Gott die Welt schuf und sie so schuf, wie sie ist, von vornherein ausgeschlossen ist. Anders verhält es sich aber bei solchen Fragen, die in engem Zusammenhang zu Erscheinungen stehen, die wir im übrigen zu verstehen vermögen. Hierher gehört aber auch

das uns beschäftigende Problem, da wir ja imstande sind das Verhältnis des Übels zu der sittlichen Betätigung der Menschen zu verstehen. — Wir müssen bei Erwägung dieser Frage uns vor allem daran erinnern, daß zwischen der Natur und der menschlichen Geschichte ein positiver Zusammenhang besteht (vgl. Bd. I, 546). Wir sahen, daß die Naturverhältnisse und die natürliche Ausrüstung der Völker auf deren geschichtliche Entwicklung mitbestimmend einwirken. Dieser Zusammenhang ist begründet in dem allwirksamen Gotteswillen, der die Natur und ihre Ereignisse zu Mitteln der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit gestaltet. Hierdurch ist keineswegs ein Außerkraftsetzen der natürlichen Gesetze erfordert, wie wir gesehen haben. Dann kann es aber auch nicht als undenkbar angesehen werden, daß an bestimmten Punkten der geschichtlichen Entwicklung nach Gottes Ordnung auffällige natürliche Erscheinungen, die an sich auf gesetzmäßigem Wege zustande kommen, aber von Gott zu besonderen Wirkungen auf die Menschheit bestimmt sind, eintreten (vgl. Bd. I, 360). An derartiges läßt sich auch bei unserer Frage denken. Wie also überhaupt die Natur dem Sünder das nicht gewährt, was er von ihr erwartet, so würde in solchen Fällen dies in größtem Umfang eintreten und demgemäß allerdings als Strafe für die Sünde zu beurteilen sein. Indessen wird man im einzelnen Fall diese Regel nur mit der größten Vorsicht anwenden dürfen. Die Gerichte Gottes gelten denen, die sie treffen, nicht aber bedarf es bei ihnen neugieriger Beisitzer (vgl. Luk. 13, 2—5).

6. Nachdem wir jetzt erkannt haben, worin die göttliche Strafe besteht, erinnern wir uns dessen, daß diese Strafe Erziehungsstrafe sein soll (S. 26). Die Eigentümlichkeit der Erziehungsstrafe besteht darin, daß die Lust am Bösen bei dem zu Bestrafenden in Unlust verwandelt und dadurch die Gewöhnung zum Bösen verhindert werden soll. Zwar wird durch diese Unlust der Missetäter nicht direkt gebessert, wohl aber wird die Möglichkeit der Besserung dadurch verstärkt, daß die Lust, um derentwillen die böse Tat unternommen wurde, vergällt wird durch die ihr folgende Unlust. Man kann noch hinzufügen, daß in der Regel der Bestrafte über der Strafe auch den Schmerz des Erziehers, der ihn liebt und ihm doch Unlust bereiten muß, mitempfindet. Die Erziehungsstrafe ist also begründet in der Liebe

dessen, der sie vornimmt, zu dem, an dem sie vollzogen wird, sofern sie durch Zerstörung der Lust am Bösen die Gewohnheit des Bösen verhindern soll. Man kann diesen Gedanken auf das Verfahren Gottes dem Sünder gegenüber übertragen, nur darf man dabei nicht an einzelne Straftaten Gottes denken, sondern muß die von ihm ein für allemal gesetzte Strafordnung in das Auge fassen. Es war die göttliche Heiligkeit, aus der sich die Gottesferne für den Sünder ergab; es ist die göttliche Liebe, die diese Gottesferne dem Menschen zugleich zu einem Mittel der Bewahrung vor dem völligen Versinken in die Sündenlust gereichen läßt. Oder, wenn wir das Verhältnis unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Gerechtigkeit denken wollen, kommt in ersterem seine strafende Gerechtigkeit, in letzterem seine Treue (vgl. Bd. I, 415) zum Ausdruck. Denken wir uns, daß der Sünder in seiner Begierde die erstrebte volle Befriedigung fände, so würde die Gewohnheit des Bösen bei ihm weit schneller und umfassender eintreten als es jetzt der Fall ist, wo die der Sünde folgende Unlust eine Hemmung der bösen Begierde bewirkt. Und stellen wir uns vor, der Tod wäre nicht oder würde doch nicht als Übel empfunden, so würde die Sünde der einzelnen Personen in das Ungemessene wachsen und vermöge des sozialen Zusammenhanges der Menschheit ihre vergiftende Wirkung an dieser ungehemmt durchführen. So ist es ein Erweis der göttlichen Liebe sowohl dem einzelnen Menschen als der Menschheit gegenüber, daß an die Lust der Sünde sich Unlust schließt oder daß Sünde nicht eintreten kann ohne daß sie zugleich zur Strafe des Sünders gereicht. Man muß diesen Gedanken der göttlichen Erziehungsstrafe aus den kleinen Analogien des alltäglichen Menschenlebens loslösen, um seine Großartigkeit zu erfassen. Der Mensch kann dem Willen Gottes zuwiderhandeln, aber es ist Gottes Ordnung, daß die Lust, die er erstrebt, in Unlust umschlägt. Und was von den einzelnen Menschen gilt, gilt auch von der Menschheit. Sie sucht auf unendlich vielen Wegen unter Anwendung aller Mittel, die ihr durch ihre sinnlichen und geistigen Kräfte zur Verfügung stehen, in der Gottesferne und in der Befriedigung des selbstsüchtigen Egoismus die Entfaltung des eigenen Wesens und die ungehemmte Ausbeutung aller Güter der Welt. Aber in dem Maße als sie dies Ziel erreicht, vergeht die Lust an ihm, denn mit ihr zugleich taucht immer ein anderes empor. Ein ewiger

Bedarf der Geister läßt sich nicht übertäuben und die Enttäuschung an der Welt wächst, je enger man das Leben an ihre Güter und Erfolge geknüpft hat. Das Ende ist doch, daß niemand sie für immer festhalten kann. *Ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα* (1. Joh. 2, 17). Hierbei kann man auch wieder der großen geschichtlichen oder natürlichen Katastrophen gedenken, die über die Völker hereinbrechen. Indem sie die besinnungslose Hingabe an Unglauben und Egoismus zeitweilig bei einem Teil des von ihnen betroffenen Volkes zum Äußersten steigern, beschleunigen sie die Entwicklung des Bösen bis zu seinem Zusammenbruch und dienen hierdurch anderen Kreisen zur Selbstbesinnung und zur Einschränkung der sündhaften Betätigung.

Damit haben wir den *Reatus poenae* bestimmt und seinen inneren Zusammenhang zu dem *Reatus culpae* erkannt. Es ist demnach eine Ordnung der heiligen Liebe, daß dem Sünder seine Abwendung von Gott als Gottverlassenheit zu Bewußtsein kommt und daß seine egoistische Hingabe an die Welt, die Lust, die er erwartet, nicht bringt. So tritt dann zu dem Schuldbewußtsein das Gefühl unter Gottes Strafe zu stehen. Dadurch wird einerseits das Schuldbewußtsein erhalten und vertieft und andererseits der Ausbreitung des Bösen im Menschen wie in der Menschheit eine Schranke gesetzt. So wird die göttliche Strafordnung, welche das Schuldbewußtsein des Menschen besiegelt, zugleich zu einem Erweis der göttlichen Liebe und so bestätigt sich auch in diesem Zusammenhang die Erkenntnis, daß Gott heilige Liebe ist, die auch dem Sünder gegenüber den heiligen Ernst mit der Barmherzigkeit verbindet.

7. Wir könnten hiermit diese Betrachtung schließen, wenn nicht die alt- und neutestamentliche Anschauung und ihr folgend die landläufige Kirchenlehre in diesem Zusammenhang einen Begriff brauchte, dem wir unsere Aufmerksamkeit noch zuwenden müssen. Es ist der Zorn Gottes (*ira dei*). Wir wollen uns zunächst den Sinn dieses biblischen Begriffes vergegenwärtigen. Es wird niemand wundernehmen, daß bei dem starken Empfinden der israelitischen Frömmigkeit von dem lebendigen Gott gelegentlich in dem Alten Testament von Gott in stark anthropopathischen Tönen geredet wird. Und ebenso ist es verständlich, daß die Gesetzesreligion auf das stärkste die göttliche Straf-

tätigkeit an den Sündern betont und hierbei besonders gern Gott solche menschliche Züge wie Zorn, Grimm und Rache beigelegt werden. Wie einen Löwen hört der Prophet Jahweh vom Zionberge aus brüllen (Joel 4, 16). Allein diese Züge im Gottesbilde lassen sich doch nicht einfach als volkstümliche Anthropomorphismen abtun. Man muß sich vielmehr darüber klar werden, welchen religiösen Empfindungen durch diese Wendungen Ausdruck gegeben werden soll. Erst wenn man diese verstanden hat, wird man in der Lage sein, ein Urteil über die Bedeutung des göttlichen Zornes abzugeben. — Gott zürnt und straft aber als der heilige Gott. „Nicht vermöget ihr Jahweh zu dienen, denn ein heiliger Gott ist er, ein eifriger Gott, nicht vergibt er eure Verfehlungen und Sünden", daher wendet sich Gott ab und schwere Plage, Not und Tod werden über Israel kommen, wenn es anderen Göttern dient (Jos. 24, 19f.). Nicht ist also bei dem Zorn Gottes an eine menschenartige Äußerung unbeherrschter Leidenschaft zu denken, denn gerade seine überweltliche Heiligkeit ist es, die sein Gericht über die Sünder fordert. Daher hat aber dieser Zorn auch keineswegs, trotz gelegentlicher anders klingender Aussprüche, die Art menschlicher Wut an sich, eben weil Gott heilig ist: „nicht werde ich machen Glut meines Zornes, nicht wiederum Ephraim vernichten, denn Gott bin ich und nicht ein Mensch in deiner Mitte, ein Heiliger und nicht komme ich in Wut" (Hos. 11, 9). Aber das schließt nicht aus, daß er denen Zorn antun wird durch Schrecken, Fieber, Verschmachten und Feindesnot, die seine Gebote nicht halten und ihm nicht gehorchen, sie seien nun Juden (Lev. 26, 16) oder Heiden (Mich. 5, 14). Das ist also der Zorn Gottes, daß er die Ungehorsamen durch Not und Tod bestraft, aber zugleich weiß man, daß dieser Zorn von dem Überweltlichen ausgeht und somit nichts mit menschlicher Wut gemein hat. — Gemäß dieser Anschauung fühlt sich der Sünder unter dem göttlichen Zorn: „Den Groll Jahwehs will ich tragen, denn ich habe wider ihn gesündigt" (Mich. 7, 9). „Nicht in deinem Zorn strafe mich und nicht in deinem Grimm züchtige mich" (Ps. 38, 2). „Bis wann wirst du zürnen, Jahweh, soll in Ewigkeit lodern wie Feuer dein Zorn?" (Ps. 79, 5). So ist es denn Zorn Gottes, der auch das Verborgene schaut, daß das Menschenleben so flüchtig ist und so plötzlich dahingeht (Ps. 90). Statt dieser Gedanken kann aber auch eine

andere Wendung zur Bezeichnung der gleichen Sache eintreten. Die Not, von welcher der Sünder betroffen wird, stellt sich ihm auch dar als ein von Gott Vergessen- oder Verlassensein (Ps. 22, 2; 13, 2; Jos. 24, 20). Es ist derselbe Zustand, der ausgedrückt werden kann durch „über mich sind deine Zornesgluten gegangen“ oder durch „du verbirgst dein Angesicht vor mir“ (Ps. 88, 15. 17). Es ist der gleiche Gedanke, wenn Genes. 3, 24 der Kerub mit dem feurigen Schwert vor dem Paradiese steht und dem Menschen den Zugang zu diesem verwehrt. Nicht das feurige Schwert bezeichnet hier den göttlichen Zorn, sondern daß der Mensch von dem Paradiese als der Stätte Gottes ausgeschlossen bleiben soll. Somit ist also der göttliche Zorn nach der alttestamentlichen Auffassung einerseits die Verhängung von allerhand Übeln über die Sünder, andererseits aber auch das Verlassensein von Gott und seiner Hilfe. Dabei aber besteht neben dem Zorn auch die göttliche Liebe und sie ist das Grundverhältnis Gottes zu dem Menschen. „An jenem Tage werde ich Jahweh preisen, denn zornig warst du über mich, es wandte sich dein Zorn und du erbarmtest dich mein“ (Jes. 12, 1; 60, 10). „Um meines Namens willen will ich aufschieben meinen Zorn und ich halte mich um meines Ruhmes willen dir gegenüber dich nicht zu vernichten“ (Jes. 48, 9). „Wer ist ein Gott wie du, der Sünde trägt und vorübergeht über Verfehlung; dem Rest seines Erbes wird er nicht festhalten für immer seinen Zorn, denn Gefallen hat er am Erbarmen“ (Mich. 7, 18 vgl. Joel 2, 13). Und dasselbe gilt auch von den Heiden, wenn sie sich einst bekehren und zu Jahweh kommen werden (Jes. 18, 7; 10, 11; 19, 16 ff.; 2, 2 ff.; Mi. 4, 1—5). Demnach zürnt Gott den Sündern, aber er liebt trotzdem die Menschen, ohne deren Verdienst aus reinem Erbarmen. Wie immer in der populären Ausdrucksweise der Religion wird von dem Zorn wie von dem Erbarmen Gottes wie von mit einander wechselnden Affekten und Handlungen gesprochen. Aber dabei darf man nicht übersehen, daß das Gott eigentümliche Verhalten die Liebe zu den Menschen ist, vermöge deren er sich ihrer annimmt, während der Zorn letztlich ein Verlassen derer ist, die Gott widerstreben, was freilich zugleich ein Verhängen von Strafen oder ein Überlassen an die Nöte der Welt in sich schließt.

Diese Gedanken sind von den neutestamentlichen Männern übernommen worden. Da diese aber in dem Bewußt-

sein leben, daß die verheißene große Zeit der erlösenden Gottesherrschaft angebrochen ist, kann es nicht befremden, daß in der religiösen Rede der Zorn zumeist auf das letzte Gericht bezogen wird (1. Thess. 5, 19). Es ist die *ὀργὴ ἐρχομένη*, die über die hereinbrechen wird, welche sich der Offenbarung der Gottesherrschaft widersetzen (Mt. 3, 7; Luk. 21, 23 f.; Röm. 2, 5; 3, 5; 1. Thess. 1, 10). Es ist eine wunderliche Verkennung des Sachverhaltes, wenn man um dessentwillen den Zorn Gottes aus dem neutestamentlichen Gedankenkreise hat ausschließen wollen (Ritschl), denn wenn von einer künftigen Erweisung des göttlichen Zornes die Rede ist und wenn man die kräftige praktische Verwertung des letzten Gerichtes mit in Anschlag bringt, so ist doch fraglos auch für die neutestamentliche Denkweise der göttliche Zorn als ein praktisch wirksamer religiöser Gedanke anzuerkennen. Dazu kommt aber weiter, daß auch die neutestamentlichen Männer ein klares Bewußtsein davon haben, daß auch in der Gegenwart der Sünder als solcher unter dem göttlichen Zorn steht. Wenn Röm. 5, 9 f. gesagt wird, daß wir *ἐχθροὶ ὄντες* durch den Tod Christi Gotte versöhnt werden und darauf folgt, daß wir um so mehr als Versöhnte durch das Leben Christi errettet werden, so ist nach dem Zusammenhang unweigerlich *ἐχθροί* passiv zu verstehen. Das heißt aber, daß Gott zu dem natürlichen Menschen ein Verhältnis der Feindschaft hat. Dies wird auch mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, wenn Paulus von der Gegenwart sagt, daß Gottes Zorn vom Himmel her sich offenbart über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit derer, welche in Ungerechtigkeit die Wahrheit Gottes hemmen (Röm. 1, 18 vgl. 2, 8). Es ist eben nicht anders als daß die an Christus Gläubigen das ewige Leben haben, während von dem dem Sohne Gottes Ungehorsamen gilt *ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν* (Joh. 3, 36 vgl. Röm. 2, 8). An sich befindet sich also der sündige Mensch unter dem Zorn Gottes und ohne die Unterwerfung unter Christus verbleibt er in diesem Zustande. Es sind eben alle Menschen *τέκνα φύσει ὀργῆς* bevor ihnen durch Christus das neue Leben wird (Eph. 2, 3 vgl. Röm. 9, 22). Was so im allgemeinen von der unerlösten Menschheit gesagt ist, kann auch auf einzelne Menschen angewandt werden. So etwa, wenn es von denen, die die Ausbreitung des Evangeliums hindern, heißt, daß sie ihre Sünden dadurch vollmachen und hinzugefügt wird, daß über sie der Zorn Gottes in

völliger Weise (εἰς τέλος) gekommen sei (1. Thess. 2, 16). Fragt man nun weiter nach der Art der Erweisung des göttlichen Zornes, so ist einmal in der Weise des Alten Testamentes an die Verhängung der Leiden, zumal der in der Verdammnis, zu denken. Hierzu kommt aber ein anderer Gesichtspunkt, der die eben analysierten Stellen, vor allem aber auch Röm. 1, 18 ff. leitet. Nach diesem befindet sich der Mensch als ungehorsam unter dem göttlichen Zorn und dies wird der Anlaß dazu, daß er sich der Sünde bis zum Schlimmsten hingeben kann. Aber wenn Gott in Christus ihm offenbar wird, wird er in ein neues sittliches Leben versetzt. Die zugrunde liegende Vorstellung ist also die, daß die Offenbarung Gottes in Christus dem Menschen ein neues Leben schenkt, während der Mensch vorher unter dem Zorn Gottes stand und dies darin zum Ausdruck kam, daß er sich in steigendem Maße der Sünde hingab. Also ist der Zorn der Gegensatz zu der wirksamen Gnadenoffenbarung oder der Zorn besteht darin, daß Gott sich dem Ungehorsamen nicht offenbart oder ihm fernbleibt und ihn hierdurch seinem Sündenwege und dessen Folgen überläßt. Das ist also ein Gedanke, der sich damit berührt, was das Alte Testament von dem Verlassenwerden durch Gott sagt. Aber er greift über die alttestamentliche Vorstellung hinaus, denn während diese nur an das schutzlose Verfallensein an die Übel denkt, ist im Neuen Testament ein hemmungsloses Versinken in die Sünde gemeint. In ersterem Sinne hat übrigens Jesus selbst empfunden, wenn er in bezug auf sein Leiden am Kreuze mit dem 22. Psalm betet: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mark. 15, 34). — Eigentümlich ist es, daß nach der neutestamentlichen Sprechweise die Gläubigen überhaupt nicht unter den Gotteszorn zu kommen scheinen. Das ist aber nicht verwunderlich, da ja die Gläubigen, sofern sie innerlich an der Gottesgemeinschaft teil haben, als solche nicht sündigen, also auch nicht von dem Zorn betroffen werden. Da nun aber auch die in diesem Sinn Gläubigen in Sünde fallen können, wie die Ermahnungen der neutestamentlichen Briefe es anschaulich zeigen, so wird auch für sie anzunehmen sein, daß sie den Strafen Gottes verfallen. Das wird auch in der Tat deutlich ausgesprochen, und zwar soll die Strafe erzieherische Wirkung haben und den Menschen vor der ewigen Strafe bewahren (1. Kor. 11, 32; 5, 5; Kol. 3, 6; Hbr. 12, 5—11;

1. Ptr. 4, 17—19). Allerdings wird diese Strafe in der Regel nicht direkt als Zorneserweisung Gottes bezeichnet, weil man bei dem Zorn mehr an eine dauernde oder die definitive Unterstellung des Sünders unter die Strafe zu denken gewohnt ist, aber in der Sache kommt auch diese Strafe darauf hinaus, daß Gott den Sünder den Übeln der Welt überläßt.

8. Wir haben jetzt den Gedanken des göttlichen Zornes in der Bibel überblickt. 1. Der Zorn Gottes bezeichnet den Willen Gottes den Sünder zu strafen oder auch die Ausführung dieses Wollens. 2. Der Zorn Gottes gilt allen, die der göttlichen Herrschaft Widerstand entgegensetzen, vor allem demgemäß denen, die definitiv ungehorsam gewesen sein werden, wie auch denen, die bisher überhaupt nicht zum Gehorsam gekommen sind. Jedoch ist von Strafen Gottes auch in bezug auf die Sünden der Gläubigen die Rede. 3. Der göttliche Zorn oder der Vollzug der Strafe an den Ungehorsamen äußert sich einerseits in Verhängung von allerhand Übeln über sie, andererseits darin, daß sie diesen Übeln sowie der freien Entwicklung der Sünde überlassen bleiben oder von Gott verlassen sind. 4. Indessen besteht die Liebe Gottes zu den Menschen fort und der Sünder kann sich zu ihm bekehren. — Dies ist der eigentliche Kern des Gedankens. Man erkennt leicht, daß er unabhängig ist von den anthropopathischen Formen, in die die Bibel ihn gekleidet hat. In allem wesentlichen kommt der Gedanke, wie man sieht, mit dem von uns entwickelten Begriff der göttlichen Strafe überein. Wie bei dieser handelt es sich auch bei dem Zorn darum, daß der Sünder von Gott verlassen und dem Übel und der Sünde überlassen wird. In dem religiösen Erleben der einzelnen Person stellt sich dies natürlich so dar, daß Gott ihr als solcher einen besonderen Akt des Zornes zuwendet wie ja das fromme Bewußtsein es auch an der Strafe erlebt (vgl. S. 27). Die wissenschaftliche Betrachtungsweise wird in beiden Fällen ein von Gott hergestelltes festes Verhältnis oder eine Ordnung des geistigen Lebens annehmen, vermöge welcher der, welcher von Gott abfällt, der Welt verfällt. Trotzdem sind die Begriffe Zorn und Strafe logisch voneinander zu unterscheiden. Der Zorn ist der Wille zu strafen, die Strafe ist die diesen Willen ausführende Handlung oder auch das durch diese gewirkte Erleiden des Gestraften. Nun war die Strafe aber zu verstehen als eine Konsequenz aus der

göttlichen Heiligkeit. Hier erscheint sie als Ausführung des Zornes. Folglich muß der göttliche Zorn zu der göttlichen Heiligkeit gehören. Und so ist es in der Tat. Drückt die Heiligkeit die Erhabenheit Gottes über die Welt und das Weltliche aus, so ist der göttliche Zorn der Widerwille Gottes wider das ihm Widerstrebende, das heißt aber die bösen Willen der Kreatur, denn außer diesen gibt es nichts Gott Widerstrebendes. Bezeichnet also die Heiligkeit Gottes Verhältnis zur Welt überhaupt, so der Zorn sein Verhalten zum Bösen in der Welt. Der allwirksame Wille ist somit allem in der Welt gegenwärtig ohne selbst Welt oder welthaft zu sein (Heiligkeit) und er ist der Widerwille oder die Ablehnung jedes ihm widersprechenden Willens (Zorn). So angesehen ergibt der Begriff des göttlichen Zornes aber eine Bereicherung der Gottesvorstellung, denn er stellt die konstante Ablehnung des Bösen durch Gott fest. Der Wille, der alles will, ist zugleich der Widerwille wider die bösen Willen — so könnte man diesen Gesichtspunkt etwa formulieren. Wir haben keinen Begriff, der dies so kräftig und anschaulich ausdrückte wie der Begriff des göttlichen Zornes. Man wird an ihm auch in der Praxis die absolute Ablehnung des Bösen durch Gott entwickeln können. Wenn man sich über die Derbheit des Ausdruckes aufregt, so beweist man damit nur eine unzulängliche religionsgeschichtliche Schulung. Wir können von dem Überweltlichen natürlich nur in weltlichen Formen reden, auch Liebe und Barmherzigkeit sind ja solche Formen. Meint man aber, der Zorn sei eine Gottes unwürdige Vorstellung, wie seit der Verherrlichung der Apathie bei den Stoikern schon früh gesagt worden ist, so wissen wir doch alle von einem heiligen oder gerechten Zorn und vermögen das positive Wollen eines Zweckes nur zu denken, wenn das Widerspiel dieses Zweckes abgelehnt wird. Es liegt also kein Grund vor darin etwas Unwürdiges zu sehen, daß Gott das Böse haßt. Wollte man aber schließlich sagen, Gott sei doch die Liebe und damit vertrage sich der Zorn nicht, so kommt hierin wieder die sehr bedenkliche Auffassung der Liebe als der schwächlichen Güte eines altgewordenen Vaters, wie sie auch in der Phrase vom „lieben Gott“ vorliegt (vgl. S. 27) zum Ausdruck. Die Liebe Gottes ist vielmehr so beschaffen, daß sie, weil sie das Gute will, das Böse nicht will. Letzteres ist es aber, was durch den Begriff des göttlichen Zornes

bezeichnet werden soll. Somit ist, wenn der Begriff genauer präzisiert und seiner urwüchsigen Anthropopathien entkleidet ist, seine dogmatische Berechtigung klar und unanfechtbar. Man bedarf dabei auch nicht derartiger Umdeutungen, wie daß der Zorn die geordnete Liebesoffenbarung sei, denn Zorn und Liebe verhalten sich eben zueinander wie Nein und Ja und das Nein kann nie als das geordnete Ja betrachtet werden. Das Richtige, was diesem Gedanken zugrunde liegt, haben wir schon in Sicherheit gebracht, indem wir zeigten, daß so sehr Gott das Böse ablehnt, so sehr sein Grundverhältnis zur Menschheit als Liebe zu bezeichnen ist. Offenbarung und Glauben gehören zusammen (Bd. I, 239). Wo Glaube ist, da erfaßt er die Offenbarung Gottes als Liebe. Wo Glaube nicht ist, wird auch die Offenbarung nicht ergriffen und somit kennt der Ungläubige auch nicht die Liebe. Hat der Mensch aber den Glauben, dann „müssen auch Gottes zornige Werke gegen uns eitel Liebe heißen", wie Luther sagt (vgl. Dogmengesch. IV 1, 174), weil dann auch das Verlassenwerden von Gott als ein Erziehungsmittel, das zu ihm zurückführen soll, beurteilt wird (vgl. S. 31 f.). Wie also das Böse das Widerspiel des Glaubens und der Liebe ist, so ist der Zorn Gottes das Widerspiel der Offenbarung Gottes. Man darf sich an diesem Urteil durch die zufällige, von der Formulierung des vorangehenden Verses bedingte Ausdrucksweise des Paulus (*ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ* Röm. 1, 18) nicht beirren lassen. Wo Gottes Offenbarung im Glauben erfaßt wird, da ist Gottes Liebe und wo dieser Glaube nicht ist, da ist Verlassensein von Gott oder Gottes Zorn.

§ 26. Die sündige Menschheit, die Erbsünde.

1. Bei der bisherigen Behandlung der Sünde haben wir den geistigen persönlichen Menschen als das Subjekt der Sünde gedacht. Wiewohl wir hier und dort auch auf die Einwirkung der Sünde des Einzelnen auf die Gemeinschaft gestoßen sind, sind wir doch immer auf die Sünde der Einzelperson zurückgekommen. Nun bildet aber die Menschheit eine soziale und geschichtliche Einheit (vgl. Bd. I, 505 ff.). Wir sind also weiter darauf

gewiesen zu untersuchen, wie die Sünde der einzelnen Menschen zur Sünde der Menschheit geworden ist. Wir haben erkannt, daß, da die Sünde eine geistige Gesamtrichtung ist, die erste Sünde den Menschen zum Sünder macht (s. S. 15). Jetzt erhebt sich die Frage, wie die ersten Sünder die Menschheit zur sündigen Menschheit gemacht haben. Es darf als eine Tatsache vorausgesetzt werden, daß alle Menschen Sünder sind. Vom allgemein menschlichen Standpunkt aus werden sich hiergegen kaum viele Bedenken erheben (vgl. S. 3). Die christliche Betrachtungsweise setzt diese Tatsache aber mit völliger Gewißheit voraus, nicht nur weil Christus der Erlöser aller von der Sünde sein will, indem er sein Kommen in die Welt dem Zweck die Sünder zur Buße zu rufen unterstellt (Mt. 9, 12f.; 11, 28; Mark. 2, 17; Luk. 19, 10), sondern auch weil jeder Christ nur durch einen Bruch mit der Sünde in die geistige Gemeinschaft mit Gott gelangt. Bei dieser Allgemeinheit der Sünde könnte man darauf verfallen, daß sie zu der menschlichen Natur gehört, also etwa mit der sinnlichen Art des Menschen gegeben sei. Nun ist aber nach allem bisherigen die Sünde Willenstat und geistige Richtung des Menschen. Allerdings empfängt diese Anregungen aus der Sinnlichkeit und bedient sich dieser auch vielfach zum Werkzeug. Aber das alles ändert nichts daran, daß sie im eigentlichen Sinn ein geistiges Wollen des Menschen ist, wie sie denn auch nur unter dieser Voraussetzung als Schuld verstanden werden kann. Somit muß die Allgemeinheit der Sünde auf anderem Wege, als ihn der Manichäismus mit der urbösen Materie eröffnet, erwiesen werden.

2. Es wird sich empfehlen sich zunächst an der Hand der Schrift und der evangelischen Lehranschauung über die Allgemeinheit der Sünde und deren Begründung zu orientieren. — Die biblischen Gedanken lassen sich verhältnismäßig leicht überblicken. Wir heben natürlich nur das lehrhaft Bedeutsame hervor. Zunächst herrscht Übereinstimmung in der Anerkennung der Allgemeinheit der Sünde. Jesus selbst bezeugt das Bewußtsein als Arzt zu den Kranken gekommen zu sein: *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς* (Mark. 2, 17). Alle Menschen, auch wenn sie etwa ihren Kindern gute Gaben geben, werden doch angeredet als *πονηροὶ ὄντες* (Mt. 7, 11). Und Paulus urteilt in bezug auf Heiden wie Juden: *πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ*

ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 23. 9; 5, 12). Johannes sagt: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται (1. Joh. 5, 19). Dabei ist aber die Sünde keineswegs als eine natürliche Beschaffenheit vorgestellt, denn je nach der freien Stellungnahme der Menschen vermeiden sie gewisse Sünden. Auch Heiden vermögen in Kraft des ihnen einwohnenden natürlichen Gesetzes Gesetzeswerke zu erfüllen (Röm. 2, 14) und von sich selbst sagt Paulus, daß er untadelig in der Gesetzesgerechtigkeit gewesen sei (Phil. 3, 6). Damit soll aber die Allgemeinheit der Sünde in keiner Weise beschränkt werden. Am vielseitigsten hat Paulus hiervon geredet. Nach seiner Auffassung sind in allen Menschen die Faktoren wirksam, aus denen sich die Allgemeinheit der Sünde begreift. Es ist zunächst die ἐπιθυμία oder der Wille als natürliches Vermögen (Röm. 7, 7 vgl. θελήματα τῆς σαρκός Eph. 2, 3; s. auch Jak. 1, 15). Es ist sodann die σάρξ als die menschliche Sinnlichkeit mit ihrer leicht verleitbaren Schwäche. Zu diesen beiden Faktoren tritt nun die ἁμαρτία. Sie ist in der Welt seit dem Fall Adams als eine geschichtliche Macht oder Tendenz vorhanden und findet in jedem Menschen Eingang. Sie schlummert zunächst in der Seele, aber gerade das Gesetz, dem das Judentum sittlich belebende Kräfte zuschrieb, erweckt diese ἁμαρτία, die nun die ἐπιθυμία in Bewegung setzt sowie den ganzen Menschen, der in seiner sinnlichen Schwäche nicht zu widerstehen vermag (Röm. 7, 8. 9. 11. 13. 19) und so die ἔργα τῆς σαρκός vollführt, die aber keineswegs nur rein sinnliche, sondern auch geistige Versündigungen in sich fassen (Gal. 5, 16; Kol. 3, 2). Die ἁμαρτία ist also in jedem Menschen als eine Richtung vorhanden, aber sie ist zugleich eine geschichtliche objektive Macht, die als solche von dem Ich des Menschen verschieden ist: εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία (Röm. 7, 20. 17). Hier haben wir beides beieinander, die Sünde wohnt im Menschen, aber sein Wollen ist an sich nicht mit ihr identisch. Der Tatbestand ist also der: ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (Röm. 7, 14), d. h. der Mensch in seiner Schwäche ist dieser Sündenmacht ausgeliefert, die ihn sich zum Dienst unterwirft (Röm. 6, 12 ff.). Sie ist eine geschichtliche Größe, die Herrschaft über die Menschen ausübt ähnlich wie die Gnade (Röm. 5, 21), als ein Gesetz macht sie sich geltend, aber dies wirkt in den Gliedern des Menschen im Widerspruch

zu seinem Vernunfturteil (Röm. 7, 23. 25; 8, 22). Mit der Sünde steht der Tod in engem Zusammenhang, denn er ist durch die Sünde in die Welt gekommen (Röm. 5, 12) und ist der Sold der Sünde (Röm. 6, 23). Aber der Tod ist nicht nur eine äußere Folge der Sünde, sondern in ihr selbst liegt etwas Todhaftes (Röm. 7, 10; 6, 21; Jak. 1, 15): *τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος* (Röm. 8, 6), die Sünde durchdringt den ganzen Menschen und so wird auch sein Leib zu einem *σῶμα τοῦ θανάτου τούτου* (Röm. 7, 24; 6, 12 f.). Wie ein giftiges Tier ist der Tod, dessen Stachel die Sünde ist oder er tötet durch die Sünde (1. Kor. 15, 56). Daher dann auch umgekehrt als Urteil über die vorchristliche Menschheit der Satz: *ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ* (Röm. 5, 21).

Wie ist es zu dieser Allgemeinheit der Sünde in der Menschheit gekommen? Die Sünde hat nach der Genesis natürlich ihren Anfang genommen durch den Ungehorsam des ersten Menschen (Röm. 5, 12 vgl. 1. Tim. 2, 14). Wie Adams Sünde zur Sünde der Menschheit geworden, zeigt die große Erörterung Röm. 5, 12—21. Paulus betont zunächst, daß die Sünde durch die Tat eines Menschen in die Welt gekommen ist und durch sie der Tod. Die sich anschließenden Worte *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* können daher nicht bedeuten weil sie alle sündigten, da ja ausdrücklich des einen Adams Sünde als Grund des allgemeinen Todesgeschickes angeführt war und die den ganzen Abschnitt beherrschende Parallele Adam-Christus eine andere Deutung fordert. *Ἐφ᾽ ᾧ* ist also als einfaches Relativpronomen aufzufassen, also: hierbei oder bei dieser Sachlage, nämlich daß der Tod Adams zu allen hindurch drang, sündigten sie alle. Während also bei Adam die Sünde der Grund des Todes war, ist bei ihnen der Tod, der von ihm auf sie überging, der Grund des Sündigens. Dies findet daran seine Erklärung, daß wie die Gerechtigkeit des einen Christus allen *εἰς δικαίωσιν ζωῆς* wird, so gereichte die Verfehlung des einen Adam allen *εἰς κατάκριμα* (18). Somit ist es das Urteil Gottes, daß die einen der Verdammnis des Todes, die anderen der Rechtfertigung zum Leben überliefert. Ergeht dies Urteil aber, so kommen wegen des Zusammenhanges zwischen Sünde und Tod bzw. zwischen Gerechtigkeit und Leben die einen als Gerechte, die anderen als Sünder zu stehen: *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί* (19). Durch Christus soll also jetzt die Gnade durch Gerechtigkeit

herrschen zum ewigen Leben, wie vordem ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ (21). Die letzten Worte zeigen wieder, daß der Tod als Grund der Sünde betrachtet wird, sodaß seine Allgemeinheit auch die Allgemeinheit des Sündenstandes erweist. Um diesen Gedanken zu verstehen, muß man an die Bedeutung der Imputationsidee bei Paulus denken. Gott stellt also alle Adamssprossen unter das Urteil über Adams Sünde oder setzt für sie den Tod als Strafe fest. Somit kommen sie alle als Sünder zu stehen wie umgekehrt durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi alle für gerecht erklärt werden. Nun ist aber die Zurechnung nicht ein Akt reiner Willkür. Sie ist das Urteil des ewigen Gottes, der das unter Absehung von der allmählichen zeitlichen Entwicklung schon als wirklich ansieht, was durch ein objektiv wirksames Prinzip verwirklicht wird und wozu die subjektive Möglichkeit der Verwirklichung vorliegt. So ist bei der Imputation der Gerechtigkeit Christi die objektive Kraft Christi ebenso vorausgesetzt wie die Möglichkeit, daß die Menschen sie sich im Glauben aneignen. Wenn nun in unserem Fall Gott die Todesstrafe für Adams Sünde allen imputiert, so ist dabei zweierlei vorausgesetzt: Einmal daß Adams Stellung in der Menschheit ihn zum wirksamen Prinzip der Sündhaftigkeit aller macht, dann aber daß die sinnlich beschränkten Menschen der Sünde fähig (1. Kor. 15, 48) sind. So wie Gott die Menschen geschaffen hatte, war es sicher, daß sie im Lauf der geschichtlichen Entwicklung, auch wenn sie unter anderen Bedingungen als Adam standen (Röm. 5, 14), sündigen würden. Diese unter den Menschen sich verschiedenartig — ohne Gesetz und unter dem Gesetz, in roheren oder feineren Formen — darstellende Entwicklung, wird in Gottes Urteil vorweggenommen, indem er gemäß den von ihm gegebenen Ordnungen und Zusammenhängen des menschlichen Lebens vermöge eines ewigen oder an sich seienden Urteils alle Adamskinder dem Todesurteil über Adams Sünde unterstellt. Er wartet also nicht die Sünde der einzelnen ab, um sie zu strafen, er verfügt auch nicht die Strafe, weil er voraussieht, daß sie alle sündigen werden. Er will vielmehr in einem ewigen Akt, daß alle, welche mit dem sündigen Adam zusammenhängen, der Strafe des Todes verfallen wie er auch will, daß alle, die mit dem gerechten Christus zusammenhängen, ewiges Leben haben. In diesem Sinne, und nicht im Sinn eines psychologischen Druckes durch den Tod,

ist es gemeint, wenn der Urteilsspruch Gottes über die adamitische Menschheit als Grund der Sünde dieser betrachtet wird. Daß dieses Willensurteil Gottes sich durchsetzt oder daß alle sterben, ist selbstverständlich. Aber ebenso ist es unzweifelhaft, daß wie Gottes Imputation der Gerechtigkeit Christi den objektiven wie subjektiven Zusammenhang zwischen Christus und den Menschen nicht aus- sondern einschließt, auch das an Adams Schuld anknüpfende allgemeine Todesurteil die mannigfachen Übertragungen der Sünde unter den Menschen keineswegs aufheben will. — Man wird gemäß diesen Erwägungen nicht urteilen können, daß nach Paulus alle Sünder werden, weil sie physisch oder auch ideell in Adam enthalten waren, denn davon sagt er nichts. Ebensowenig ist an eine Fortpflanzung der Sünde durch den Samen Adams oder die geschlechtliche Zeugung zu denken. Was Paulus meint, ist nur dies, daß nach Gottes Urteil die Strafe der Sünde Adams dem ganzen Menschengeschlecht angerechnet wird und daß sie demgemäß alle sterben und dadurch als Sünder erwiesen werden. Dies Urteil Gottes bringt seinen Willen zum Ausdruck, daß Sünde und Tod des ersten Menschen das ganze Geschlecht der Verdammnis unterwerfen. Wie sich gemäß diesem Gottesurteil die konkrete Übertragung und Ausbreitung der Sünde in der Menschheit gestaltet hat, hat Paulus nicht gelehrt. Eine physisch gefaßte Erbsündenlehre kann sich daher nicht auf ihn berufen.

Neben dieser Begründung der Allgemeinheit der Sünde kann man noch auf den Gedanken Joh. 3, 6 verweisen: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν.* Indem nun aber dieser Geburt aus dem Fleisch eine Geburt aus dem Geist gegenübergestellt wird, dürfte erstere sich nur auf die natürliche beschränkte Existenz beziehen (vgl. 1, 13), ohne daß speziell an die Fortpflanzung der Sünde dabei gedacht wird. Jedenfalls kann eine Theorie über die Vererbung der Sünde durch die Zeugung auf diese Stelle nicht gegründet werden. Das Gleiche gilt in bezug auf die poetischen alttestamentlichen Stellen, die die Tiefe des sündhaften Verderbens darauf zurückführen, daß schon die Eltern des Menschen unrein waren, er also טָמֵא מִטָּמֵא ist (Hiob 14, 4) oder seine Mutter in Sünde ihn zur Welt brachte und empfing (Ps. 51, 7). Aber freilich ist auch hier die Meinung die, daß der Mensch böse ist von Jugend an (Gen. 8, 21; Ps. 58, 5).

Die biblische Anschauung ist also, daß alle Menschen Sünder

sind. Nur Paulus hat hieran die Reflexion geschlossen, daß daher die Sünde durch den ersten Menschen in die Welt gekommen ist und daß sie in jedem Adamssprossen vorhanden ist, um ihn zur bösen Begierde anzustacheln. Die Allgemeinheit der Sünde wird erwiesen aus der Allgemeinheit des Todesgerichtes.

3. Diese Gedanken sind dann weiter ausgebildet worden. Besonders im Abendlande legte man Gewicht darauf, daß die Sünde auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzt werde. Augustin hat diesen Gedanken im Interesse der Allgemeinheit der Sünde eingehend begründet. Durch die Sünde Adams wurde die menschliche Natur in ihm verderbt, allerdings nicht die Substanz, sondern die Qualität derselben. Eine *privatio boni* entsteht dadurch und die *Concupiscentia* herrscht in dem Menschen. Die Sünde Adams rechnet nun Gott allen Nachkommen Adams an, indem er zugleich durch die Zeugung den Zustand der Concupiscenz auf sie alle sich fortpflanzen läßt. Die Allgemeinheit der Sünde wird also einerseits durch die Imputation der Adamssünde auf alle seine Nachkommen, andererseits auf die physisch überkommene Beschaffenheit dieser begründet. Dabei wird aber das logische Verhältnis, das zwischen diesen beiden Formen der Begründung besteht, nicht deutlich, da bald die Concupiscenz als Straffolge der Trennung von Gott, bald aber diese als die Strafe für jene betrachtet wird (vgl. Dogmengesch. II[3], 504 ff. 520). Ähnlich haben dann die Scholastiker als das Wesen der Erbsünde die *carentia debitae iustitiae* oder die *deformitas* betrachtet und diesen Defekt als willentliche Schuld angesehen. Eine Strafe dieser Schuld ist dann die Herrschaft der Concupiscenz in dem Menschen, welche durch die Zeugung auf das ganze Menschengeschlecht übergeht. Hier wird also die Allgemeinheit der Sünde aus der Fortpflanzung der unreinen Concupiscenz Adams, welche die an sich von Gott rein erschaffenen Seelen befleckt, erklärt. So ist aber der Grund der Allgemeinheit der Sünde in die Sinnlichkeit verlegt, was ihrer Bestimmung als Verschuldung widerspricht. Sodann aber wird der Begriff der *culpa* selbst umgebogen. Da diese nämlich ihren Grund an der unreinen Sinnlichkeit haben soll und da sie das Widerspiel zu der Urgerechtigkeit des Menschen bilden soll, so muß sie notwendig den gesamten sündhaften Zustand des Menschen bezeichnen, also dasselbe wie Sünde bedeuten. Diese Umbiegung hat aber auch zur Folge, daß die

remissio culpae nicht im Sinn des Schulderlasses, sondern der Sündentilgung gedeutet werden muß (vgl. Dogmengesch. III[3], 384 ff.). Die beiden Motive zur Erklärung der Allgemeinheit der Sünde sind also in diesem Gedankengefüge in kein deutliches Verhältnis zueinander gebracht und dabei ist der Herkunft der Menschen aus der sinnlichen Zeugung eine Bedeutung gegeben, die zwar die Allgemeinheit der Sünde feststellen, ihr aber zugleich das Hauptmerkmal der Sünde, nämlich die Schuldhaftigkeit, nehmen würde. — Auch die altprotestantischen Dogmatiker haben die Allgemeinheit der Sünde auf die beiden genannten Gründe gestützt. Auch sie betonen stark, daß Adam als *caput totius humani generis* gesündigt hat und daher die *naturae corruptio* durch die Zeugung auf alle übergeht (Gerhard) und daß Adams Wille die Willen aller seiner Nachkommen in sich faßte (Quenstedt). Dazu kommt aber die Imputation der adamitischen Sünde. Vielfach unterscheiden die Alten das *peccatum originans* und das *peccatum originatum seu originale.* Das *peccatum originans* ist die erste Sünde Adams. Dies geht *sola imputatione* auf seine Nachkommen über, es ist eine *imputatio ad reatum et poenam.* Allerdings wird dieser erste Sündenakt niemandem imputiert *nisi ei, qui descendit peccato originali contaminatus ab ipso Adamo* (Quenstedt). Dagegen ist das *peccatum originatum seu originale* der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit samt der bösen Neigung oder der gesamte sündhafte Zustand Adams, welcher durch die Zeugung allen seinen Nachkommen mitgeteilt wird. Demgemäß definiert Hollaz: *Peccatum originale est privatio iustitiae originalis cum prava inclinatione coniuncta, totam naturam humanam intime corrumpens, ex lapsu primorum parentum derivata et per carnalem generationem in omnes homines propagata, ipsos ineptos ad bona spiritualia, ad mala vero propensos reddens reosque faciens irae divinae et aeternae condemnationis.* Der sündhafte Zustand Adams ist also bei ihm und seinen Nachkommen, sofern diese ihn durch Zeugung überkommen, der gleiche, während das *peccatum originans* oder der einzelne Akt, durch den Adam Sünder wurde, nur ihm angehört, aber von Gott seinen Nachkommen in vollem Umfang angerechnet wird. Endlich ist zu sagen, daß wie die *iustitia originalis* als ein natürlicher Zustand betrachtet wurde (Bd. I, 500), so auch das *peccatum originale,* und zwar vermöge seiner *naturalis inhaerentia, naturalis propagabilitas* und *duratio.*

Zum Verständnis dieses Aufbaues muß man als Gegenstück das Werk Christi heranziehen. Wie nämlich dort die durch Christus erworbene Sündenvergebung den Sündern durch Imputation seiner Gerechtigkeit zuteil wird, während die Erneuerung durch den Geist ihnen real mitgeteilt wird, so soll auch die Sünde einerseits als imputierte Schuld, andererseits als konkreter böser Zustand betrachtet werden. Wie also die Sündenvergebung logisch als Grund der positiven Erneuerung betrachtet wird, so wird, konsequent, auch die göttliche Imputation der ersten Adamssünde als Grund für den bösen Zustand der Menschheit angesehen werden. Das heißt, weil Gott die Schuld Adams seinen Nachkommen anrechnen wollte, ließ er die Sündhaftigkeit Adams auf diese sich fortpflanzen. Man kann nicht sagen, daß diese Theorie einen überzeugenden Eindruck hervorruft. Die Notwendigkeit des Gedankenzusammenhanges läßt sich weder von dem Gottesgedanken noch von der Lehre vom Menschen her gewinnen. Die Imputation der ersten Sünde Adams auf seine an ihr völlig unbeteiligten Nachkommen erscheint als ein Willkürakt, den man aus dem uns bekannten Wesen Gottes nicht wohl begründen kann. An diesem Urteil ändern alle Versicherungen darüber, daß Adam physisch wie moralisch das Haupt der Menschheit gewesen sei, nichts, solange dieser Gedanke nicht wirklich verwertet wird. Ebenso ist es nicht begreiflich, warum, wenn durch die Imputation alle dem Verderben preisgegeben waren, sie dies noch ihrerseits wirklich verdienen mußten, indem der Sündenzustand Adams auf sie überging. In Wirklichkeit wird man doch nur an das umgekehrte logische Verhältnis denken können: sofern es in der Art der Menschen begründet war, daß sie der Sünde ihres Erstlings zufielen, hat Gott bestimmt, daß sie in den gleichen Strafzustand verfallen wie jener. Die Einführung des Imputationsgedankens bei den Alten ist natürlich durch den Vorgang des Paulus bestimmt (S. 43 f.). Indem sie aber die Voraussetzungen, die den Gedanken des Paulus verständlich machen, nicht, wie es ihr wissenschaftliches Unternehmen erforderte, herbeigezogen haben, entbehrt der hier verwandte Begriff der Imputation des inneren Haltes. Er wird zu einem durchaus willkürlichen Akte Gottes und unterscheidet sich dadurch von dem Gebrauch, der in der Lehre vom Werke Christi von ihm gemacht wird, nicht zu seinem Vorteil. Dazu kommt, daß die Einführung der Imputation neben

der physischen Fortpflanzung der Sünde zur Erklärung der Allgemeinheit dieser nicht als notwendig anerkannt werden kann, zumal die Imputation doch nur von denen gelten soll, die durch die Herkunft von Adam bereits Sünder sind (S. 47). In Wirklichkeit liegt also bei den Alten eine doppelte Begründung der Allgemeinheit der Sünde vor, deren keine zum Ziel führt und die zudem einander gegenseitig aufheben. Will man nämlich die Allgemeinheit der Sünde von der physischen Fortpflanzung abhängig machen, was immer als Hauptsache erscheint, so kann ein derartiges rein natürliches Produkt unmöglich als Sünde angesehen werden. Braucht man dagegen die Imputation zu diesem Zweck, so läßt sich das Tun der Menschen nicht als Schuld begreifen, sofern die Schuld nicht ihre Schuld ist, sondern eine fremde, mit der sie willkürlich in Zusammenhang gebracht werden. So wenig diese beiden Gedanken an sich genügen, so wenig stimmen sie aber auch miteinander zusammen. Wird die Sünde allgemein in den wirklichen freien Handlungen aller Menschen, so wird sie es eben nicht durch Imputation. Und ist sie allgemein durch die Imputation, so tun die wirklichen Handlungen samt der ihre Art veranlassenden Zeugung nichts zur Sache. Es ist wieder der Mangel an geschichtlicher Anschauung, der auch an diesem Punkte der alten Lehre hervortritt.

Demnach bleibt uns die Aufgabe zu untersuchen, wie es zur Allgemeinheit der Sünde in der Menschheit hat kommen können und dabei zu sehen, ob der Zeugungszusammenhang das Problem löst, sowie ob die Allgemeinheit der Sünde sich mit dem Schuldbegriff verträgt.

4. Diese Erörterung muß ausgehen von der Beziehung des sozial-historialen Zusammenhanges der Menschheit zu der Sünde. Es handelt sich also, wie früher eingehend nachgewiesen wurde (Bd. I, 507 f.), um die Tatsache, daß die Menschen nicht nur miteinander, sondern auch füreinander wollen und denken. Je stärker ein Gedanke oder ein Entschluß in das Leben der Persönlichkeiten eingreift, desto lebhafter und zäher ist ihr Bestreben das Gewollte und Gedachte anderen Personen mitzuteilen. Je praktischer diese Ziele und Gedanken sind und je weniger die anderen Personen selbst über fertige Ideen und anderweitige Anregung verfügen, desto leichter werden sie bereit sein, das, was jene erlebt und gedacht haben, sich anzueignen. Denken wir uns nun

die Menschen des Anfangs einerseits erfüllt von der intuitiven Ahnung des Urwillens, andererseits umgeben von einer widerstrebenden Welt, die jedem einzelnen einen harten Daseinskampf auferlegt, so ist es nicht unbegreiflich, wie die selbstsüchtigen Triebe in ihnen entstehen, wie diese den Verstand wachrufen und wie sie unlustig werden sich von dem ganz naiv geahnten rein geistigen Urwillen bestimmen zu lassen. Freilich darf man nicht vergessen, daß ihnen noch alle Mittel späterer Kritik an dem Göttlichen fehlten, daß sie es nicht als einen Begriff, sondern als eine unmittelbare Lebensmacht empfanden sowie daß auch das gemeinsame Wollen bei ihnen noch als etwas Selbstverständliches auftreten mußte. Es war für sie also keineswegs ein leichter, gleichsam versehentlicher Schritt, wenn sie die Richtung, zu der ihr Empfinden des allbeherrschenden Geistes sie hintrieb, aufhoben oder wenn sie egoistische Motive dem gemeinsamen Wollen entgegenstellten. Man kann zur Verdeutlichung sich hier der großen Umschwünge in der Menschheit und ihrer Urheber erinnern, ohne damit natürlich „Geschichte" bringen zu wollen. Nicht jedes beliebige Individuum war zu der neuen Einstellung fähig, sondern nur eine Person von starker Eigenart und trotzigem Selbstbewußtsein, wie etwa die Prometheussage sie schildert. Es mußte eine Führernatur sein, stark und einsam, aber darum um so wirksamer auf die naiv kindlichen Naturen, die ihn umgaben. Ein solcher Führer mag den Versuch gemacht haben die anderen sich zu unterwerfen und dadurch Gegnerschaft und Nachahmung in ihnen erweckt haben. Er mag aber auch sie direkt mit hineingezogen haben in sein Empfinden und Wollen als in etwas Kluges und Förderliches. Es mag in den ersten Anfängen sich derartiges in der ersten Menschengruppe geregt haben oder es mag etwas später in verschiedenen Gruppen in verschiedenen Anlässen sich ähnliches zugetragen haben — darüber fehlt uns natürlich jede geschichtliche Kunde. Wenn man aber erwägt, daß die Sünde schlechthin allgemein ist und daß wir keine noch so primitive Kultur oder Religion kennen, in der das Bewußtsein von ihr völlig fehlt, so wird man dazu neigen einen Vorgang in den Anfängen der Menschheit anzunehmen, durch den der böse Wille eine Wirklichkeit wurde.

Wäre der Widerstand wider den Urwillen oder wäre die egoistische Sprengung des Gemeinwillens etwas Natürliches, wie

das Essen, der Geschlechtstrieb oder auch das logische Denken, so würde niemand auf die Forderung eines derartigen erstmaligen Vorganges verfallen sein. Nun ist aber die Sünde widernatürlich. Das müssen wir angesichts ihrer Allgemeinheit uns erst durch mancherlei Erwägungen klar machen. Aber je weniger entwickelt der Mensch ist, je weniger noch seine Gedanken sich untereinander verklagen und entschuldigen, desto selbstverständlicher sind für ihn die in seiner Anlage begründeten ersten Intuitionen und Triebe. Mit den ersten Regungen des Geistes muß irgendwie das instinktive Empfinden der allbestimmenden geisthaften Macht gegeben gewesen sein, denn es ist ein notwendiger Grundbestandteil geistigen Lebens, wie sich's schon darin zeigt, daß allen widersprechenden Verstandeserkenntnissen und empirischen Wahrnehmungen zum Trotz sich dies Empfinden zu allen Zeiten in der Menschheit erhalten hat. Nicht minder gilt das von dem menschlichen Gemeinwillen. Auch er besteht trotz der Herrschaft des Egoismus in der Welt (vgl. Bd. I, 511 f.) als ein Urtrieb des menschlichen Willens. Man kann sich eine Welt ohne Egoismus vorstellen, aber eine Welt ohne Gemeinwillen bleibt schlechterdings undenkbar. Dann aber ist es nicht zuviel behauptet, wenn wir eine apriorische Anlage des Menschen hierzu annehmen und demgemäß in keimhaften und rohen Formen sie auch bei dem Urmenschen denken. Also war es nicht etwas Natürliches und Selbstverständliches, als irgendwann und irgendwo in den Urzeiten der Menschheit jemand auftrat, der sich losriß von dem Empfinden, daß der Urwille den Gemeinwillen gesetzt hat und will. Er war natürlich kein theoretischer Atheist, aber er kam zu der Neigung zum selbstsüchtigen Willen und damit zur inneren Auflehnung wider den ihn bestimmenden Urwillen. Die Möglichkeit hierzu geht aus den einfachen Erwägungen hervor, die wir angestellt haben. Sie ist in der Selbständigkeit des Menschengeistes begründet und in den natürlichen Vorteilen, die das praktische Denken vom Egoismus erwarten konnte. Aber trotz dieser Möglichkeit ist es kein naturgemäßes Geschehen, denn der Geist des Menschen ist an sich auf die Setzung dessen angelegt, was die Selbstsucht negiert. Aber wie wir die Möglichkeit dieser inneren Auflehnung wider die Offenbarung des Urwillens im Menschengeist wenigstens psychologisch verstehen können — metaphysisch bleiben hier die größten Schwierigkeiten —, so

sehr begreifen wir auch die Möglichkeit, daß, wenn erst einmal der Ungehorsam wider Gott und der egoistische Wille in einer Menschengemeinschaft aufgetreten sind, sie vermöge der sozialen Art des Menschen von anderen aufgenommen und fortgebildet werden. So paradox es klingt, so verständlich ist es, daß die Menschen vermöge ihrer sozialen Anlage zu der Ausbreitung des widersozialen Egoismus haben kommen können.

Indem also auch der sündige Mensch mit Menschen und für Menschen lebt, trachtet er die Empfindungen, Gedanken und Ziele, die er gefunden hat, auch anderen Personen mitzuteilen. Wenn diese nun das, was ihnen zunächst als anregend und praktisch erscheint, annehmen, so werden dadurch diese Gedanken und Ziele weiter ausgeführt und der rein zufälligen individuellen Beziehung entkleidet. Es entsteht eine gemeinsame Grundrichtung und Grundstimmung. Der Ungehorsam wider den göttlichen Willen und die Selbstsucht werden von allen als etwas Selbstverständliches angesehen, auch wenn man ihren Auswüchsen entgegenwirkt. Entsprechend dieser die Gemeinschaft allmählich durchdringenden Grundrichtung gestaltet sich dann auch das geistige Erbe, das die neuen Generationen von den vorangegangenen empfangen. Und wiederum ist es einleuchtend, daß je kleiner der betreffende Menschenkreis und je weniger kompliziert seine Gedankenwelt ist, desto leichter sich die Fortpflanzung der sündhaften Richtung auf die nächste Generation vollziehen wird. Dabei kann man freilich auch für wahrscheinlich ansehen, daß die Errungenschaften, die allmählich auf dem Gebiet der Kultur und der Weltanschauung gewonnen werden, in Wechselwirkung treten werden, zu der nüchterner werdenden Gedankenbildung und zu den egoistischen Trieben. Für die Beherrschung und Ausbeutung der Welt bietet der Eintritt der Sünde zunächst freilich eher Förderung als Hinderung. Das ist das Richtige an einer weitverbreiteten Ansicht von der Entstehung und Ausbreitung des Bösen in der Welt. Wenn man dagegen auf den weiteren Verlauf der Entwicklung schaut, dann wird es allerdings wahrscheinlich, daß die Beengung des religiösen Empfindens eine Minderung des geistigen Lebens und die egoistische Betrachtung des Lebens eine Erschütterung der Gesamtkraft des Menschen zur Folge haben werden (vgl. Bd. I, 121f.). Aber erst auf der breiten Fläche geschichtlichen Lebens läßt sich das erkennen und

auch hier wird es sehr leicht verkannt, wie man auch in unseren Tagen es immer wieder beobachten kann, wenn etwa die materialistische und positivistische Geschichtsauffassung gerade die Befreiung von der Religion und von der Selbstlosigkeit als Mittel des Fortschrittes preist.

5. Ähnliches wie wir bisher es als eine Möglichkeit der Anfänge der Sünde darzulegen versucht haben, wird uns in der Genesis in der Gestalt eines historischen Berichtes in unnachahmlicher Zartheit und Einfalt geschildert. Auch hier handelt es sich nicht um Historie im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern um eine volkstümliche Erzählung, die gewisse Wahrheiten zum Ausdruck bringen will. Es lohnt sich daher diese aus der Erzählung herauszuschälen. Zunächst wird der Eindruck des Untermenschlichen und Widersinnigen des Abfalls von Gott unübertrefflich dadurch gekennzeichnet, daß es ein Tier, und zwar ein niederes Tier ist, das von jeher auf den Menschen den Eindruck des Giftigen, Feindlichen und Unheimlichen gemacht und daher als Träger dämonischer Mächte gegolten hat, welches dem Menschen den Gedanken des Ungehorsams wider Gott und der Befolgung des sinnlichen Triebes nahebringt. Aber nicht so wird die Sache dann dargestellt, als wenn dies Tier den Menschen zwingt oder bezaubert, sondern der Mensch ist zugänglich der Zweifelsfrage: „sollte Gott gesagt haben?“ Und weiter ist es zunächst der schwächere weibliche Mensch, der eher unmittelbaren Eindrücken nachgibt als der Mann, der jene Gedanken ergreift. Auch hierdurch soll, gemäß antiker Anschauung, die niedere Art der bösen Handlung und zugleich die Größe der Schuld des Mannes, der dieser Verlockung nachgibt, gekennzeichnet werden. Es entspricht dem Bild von der eng begrenzten Welt der ersten Menschen, wenn sich die Versuchung auf ganz elementare Interessen richtet wie den Genuß der Frucht. Aber doch schimmert die geistige und innere Bedeutung überall durch, wie in der Reflexion, daß doch Gottes Gebot oder Verbot bei der Entscheidung, die hier in Frage steht, in Betracht kommt. Dazu tritt ein weiterer feiner Zug. Soll etwas so Ungeheures wie der Abfall des Menschen von Gott in seinem Ursprung geschildert werden, so darf nicht nur das Weib, sondern es muß der für die antike Auffassung rechsfähige Mann mit dabei beteiligt sein. Indem das geschieht, kommt aber auch der soziale Zusammenhang

der Menschheit zum Ausdruck. Was der eine denkt und tut, hat auch für den anderen Bedeutung und auch der Impuls des schwächeren Teils kann Gewalt über den stärkeren gewinnen. So kommt es zur Tat des Ungehorsams wider Gott. Der Mensch gewinnt dabei an dem Baum Erkenntnis des Guten und Bösen, indem er selbst böse wird. Das Gutsein war für ihn bisher ein unmittelbar gegebener Lebenszustand. Diese paradiesische Einfalt wird zerrissen. Ein Widerspruch geht hinfort durch das Leben. Dem Guten, das er in der Gemeinschaft mit Gott besaß, steht entgegen das Böse, dem er durch den Bruch mit Gottes Willen verfällt. Das hat Folgen für sein Leben. In Mann und Weib zuckt die egoistische Begierde nach einander empor und damit erstirbt die naive natürliche Freude an einander und die egoistische Begierde, die an die Stelle getreten ist, wird als etwas Widernatürliches empfunden und löst daher das Schamgefühl vor einander wie vor Gott in beiden aus. Und ebenso kommt ihnen ein anderes zu Bewußtsein, nämlich daß Gott wider sie ist und sie daher keinen Platz haben an der Stätte der Gemeinschaft mit Gott. Und weiter lernen sie verstehen, daß der willkürliche Genuß der Güter der Welt, den sie sich angemaßt haben, mit der großen Enttäuschung an dieser Welt enden wird, da der Acker Dornen und Disteln tragen wird und sie, die zu ihrer Lust nach der süßen Frucht griffen, nur im Schweiß ihres Angesichtes dem Boden die zum Lebensunterhalt notwendigen Früchte werden abringen können. Dazu kommt als Ende der Tod oder die Rückkehr des mit Geist begabten Menschen zur Erde, von der er genommen und über die er als Gottes Bild herrschen sollte. So sind die Folgen der Sünde in unübertrefflicher Unmittelbarkeit der Anschauung geschildert mit dem Fernsein von Gott, mit der Scham über die eigene Begierde und mit der Enttäuschung durch die Welt, die mündet im Tode. Und bald wird aus dieser ersten Sünde eine grobe Tat des egoistischen Neides, der sich wunderbar paart mit der Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft: der erstgeborene Mensch wird der erste Mörder, weil sein Opfer nicht von Gott angenommen wird. Aber es fehlt ihm dabei auch nicht an Bewußtsein seiner Schuld. Und weiter entgeht dem großen Dichter nicht, daß die Strafe für die Sünde keineswegs in plötzlicher Vernichtung der Gottlosen besteht. Der gerechte Bruder erliegt der jähen Mordtat, aber dem Brudermörder wird ein langes

Leben gesichert. Und wiederum staunt man über den Scharfblick der Dichtung, wenn der erste Mörder zum Städtegründer wird und wenn aus seiner Nachkommenschaft die großen Erfinder hervorgehen, nicht nur in den zur Bearbeitung der Erde notwendigen Erz- und Eisenwerken (Thubalkain) und in der Nomadenwirtschaft (Jabal), sondern auch in den musikalischen Instrumenten (Jubal) und in der Dichtkunst (Lamech). Demgegenüber ist von den Frommen der ersten Zeit nur zu berichten, daß man angefangen habe den Namen Gottes zu verkündigen. — Man muß die prophetische Anschauungskraft dieser wundervollen Dichtung in dem 3. und 4. Kapitel der Genesis ruhig auf sich wirken lassen, um die Wucht und Weisheit der religiösen Anschauung, die sie beseelt, voll zu empfinden. Besseres ist über die Anfänge des Bösen und seiner Ausbreitung in der Welt überhaupt nicht gesagt worden. Was hier in der Form einer einzelnen Geschichte erzählt wird, gewährt in der Tat eine zutreffende Anschauung von einem weltgeschichtlichen Prozeß, der in die Anfänge der menschlichen Entwicklung fällt und diese in maßgebender Weise beeinflußt hat.

6. Wer unsere Erwägungen über die Ausbreitung des Bösen in der Menschheit oder auch das, was die Genesis hiervon erzählt, überlegt, erkennt bald, daß die Allgemeinheit der Sünde mit den Mitteln der sozialen und geschichtlichen Art des menschlichen Wesens ausreichend erklärt werden kann, ohne daß eine physische Vererbung der bösen Richtung in Frage kam. Um so objektiver wird man über die Bedeutung der Vererbung auf unserem Gebiete urteilen können. Davon daß sich die religiösen Empfindungen oder die sittliche Richtung der Eltern auf ihre Nachkommen physisch übertragen, kann nicht die Rede sein, da diese in keiner anderen Form als in der der rein persönlichen Selbstbestimmung bestehen können und diese unmöglich vererbt werden kann. Nun haben wir aber in anderem Zusammenhang erkannt, daß die Gewohnheit des Sündigens eine gewisse Schwächung und Abstumpfung natürlicher Kräfte in dem Menschen herstellt (vgl. S. 17). Die Erfahrung zeigt aber, daß nicht nur rein physische Eigentümlichkeiten der Eltern sondern auch mit diesen zusammenhängende seelische Fähigkeiten und Neigungen sich vererben. Solche erhalten sich auf diesem Wege lange in den Familien fort, wie es auch im Tierleben eine Vererbung seelischer Eindrücke zu geben scheint

(Bd. I, 457 f.). Was sich forterbt, ist die besondere Lebendigkeit, welche ihre Besonderheit nicht nur durch die Gattung sondern auch durch die elterlichen individuellen Ausprägungen dieser erhält. Somit erbt sich bei Menschen auch die geistige Anlage fort, und zwar in der Besonderheit, welche sie durch ihre Eltern und weiteren Vorfahren empfangen hat (vgl. Bd. I, 483). In diesem Zusammenhang ist nichts dawider einzuwenden, daß die physischen Folgen des Sündenzustandes durch die Zeugung fortgepflanzt werden. Dabei darf nicht gedacht werden an ein völliges Verschwinden etwa der Fähigkeit zur Gotteserkenntnis oder zur freien Selbstbestimmung, denn dadurch würde die Substanz des Menschen aufhören, was nicht möglich ist (S. 16). Es handelt sich vielmehr darum, daß gewisse erworbene geistige Einseitigkeiten der Vorfahren, wie etwa Schwerfälligkeit und Stumpfheit in einer oder auch übergroße Beweglichkeit in anderer Richtung, von den Nachkommen ererbt werden. Also etwa eine Geistigkeit, die mehr Neigung für die Welt als die Überwelt hat, ein Wille, der leichter sich selbst als anderen dient, eine Gefühlsanlage, die sich nur schwer aus der Sphäre des Sinnlichen und Sichtbaren zu erheben vermag. Dies alles darf an sich nicht als Sünde angesehen werden, denn es ist ererbte natürliche Beschaffenheit. Aber andererseits ist verständlich, daß diese Beschaffenheit geeignet ist der Sünde zur Prädisposition zu gereichen. Ähnliches können wir im physischen wie psychischen Leben von Tier und Mensch vielfach beobachten. Die durch Vererbung gewonnene Anlage gibt ihrem Träger sowohl die Möglichkeit zu bestimmter Tätigkeit als sie ihn auch zu einer solchen hindrängt. An nichts anderes ist auch bei dieser Prädisposition zur Sünde zu denken. Nicht also die Sünde als solche erbt fort, wohl aber eine natürliche Beschaffenheit, welche der Sünde zur Prädisposition dienen kann. Es ist einleuchtend, daß wie diese Beschaffenheit in dem Individuum Folge der Sündengewohnheit früherer Generationen ist, sie auch einen gewissen Antrieb zu Sündentaten und zu der Bildung einer weiteren Sündengewohnheit gewährt.

In diesem Sinn läßt sich dann allerdings an eine Mitwirkung der ererbten physischen Beschaffenheit bei der Ausbreitung der Sünde denken. Wenn man jetzt erwägt, daß das Individuum von den Vorfahren eine physische Disposition für bestimmte Sünden empfängt, zugleich aber durch ihren geistigen Einfluß auf die

Gesinnung und Richtung hingeführt wird, welche dieser physischen und psychischen Anlage entspricht, so wird die Forterhaltung der Sünde verständlich. Hierzu kommt aber noch, daß auch die weitere Umgebung, unter deren Einfluß das Individuum tritt, der Entwicklung der Sünde nicht entgegentritt, sondern sie ihrerseits nur fördert. So wird vollends die Allgemeinheit der Sünde einleuchtend. Zwar verarbeitet das Individuum vermöge seiner persönlichen Eigenart diese Einflüsse in besonderer Weise, sodaß es sich eine sündige Individualität erwirbt. Aber dieser Umstand ist allerdings geeignet die gradlinige Entwicklung des Sündentypus, die verhältnismäßig schnell zur Zerstörung der betreffenden Gemeinschaft durch Degeneration führen würde, aufzuhalten, indem der einzelne nicht genau die gleichen Wege der Gottlosigkeit und des Egoismus einschlägt wie seine Umgebung. Aber hiermit ist nicht erwiesen, daß der Einzelne auf diese Art sich überhaupt von der Sünde befreien könnte. Im Gegenteil wird er sich dadurch, daß er nicht nur in einer überkommenen Richtung sich bewegt, sondern diese seinem inneren Bedarf entsprechend individuell auszuprägen in der Lage ist, diese Richtung um so tiefer aneignen und sie als seinen persönlichen Erwerb betätigen. So wirkt dann die geschichtliche Tradition mit der natürlichen Anlage und der soziale Zusammenhang des Menschen mit seiner persönlichen Eigenart zusammen zu der Ausbreitung der sündhaften Richtung in der Menschheit.

7. Somit treten alle Entwicklungsbedingungen, die dem Menschen gegeben sind, zusammen, um das empirische Faktum der Allgemeinheit der Sünde zu erklären. Nur ein Faktor käme dem gegenüber in Betracht, der imstande wäre die Konsequenz der Entwicklung aufzuhalten. Das ist der allwirksame Gotteswille. Eine derartige Gegenwirkung liegt in der Tat vor, indem der Sünder die Gottlosigkeit als Druck empfindet und die Lust, die er erreicht, seiner Begierde nicht entspricht. Wir werden später noch genauer erkennen, wie hierdurch in der Tat eine Hemmung in der Entfaltung der Sünde zustande kommt (vgl. schon S. 28). Da aber diese Ordnung Gottes sich gerade dadurch an dem Menschen realisiert, daß er gemäß seinem Wollen in der Gottesferne bleibt und seiner Begierde weiter nachgeht (vgl. S. 32), so ist einleuchtend, daß sie den Sünder von seiner Sünde nicht befreien kann, wiewohl sie eine Schranke für deren Ausbreitung

bildet. Gerade dies, daß der Mensch in seiner Sünde bleibt, diese ihm aber zum Übel wird, ist es ja, worin Gottes Erziehungsstrafe besteht. Dann aber kann diese an sich unmöglich die Sünde aufheben. Somit versagt aber auch die letzte denkbare Möglichkeit, wie die Allgemeinheit der Sünde durchbrochen werden könnte. Es muß also bei ihr bleiben.

Hat man aber die Allgemeinheit der Sünde anerkannt, sofern alle Entwicklungsmotive, wenn einmal Sünde da ist in der Menschheit, sie erfordern, so kann im Hinblick auf letzteres die Frage nicht umgangen werden, ob denn die erwiesene Allgemeinheit der Sünde sich mit ihrer Beurteilung als Schuld verträgt. Werden alle von der sie bei ihrem Eintritt in die Welt empfangenden und sie weiter bestimmenden bösen Richtung ergriffen, dann scheint hier eine ähnliche Notwendigkeit des Geschehens vorzuliegen, wie wir sie bei der rein physischen Erbsündentheorie fanden. Dann aber scheint wie für diese (vgl. S. 48 f.), so auch für unsere eigene Theorie die Schuldhaftigkeit der Sünde neben ihrer absoluten Allgemeinheit unhaltbar zu sein. Augustin hat uns letztere eingeschärft, durch Luther und Kant ist erstere in das allgemeine Bewußtsein übergegangen. Aber sobald man beide Gedanken konsequent durchdenkt, wird die Frage unvermeidlich, ob sie miteinander vereinbar sind. — Zunächst ist der Frage scharf zu bestimmen. Es handelt sich also nicht darum, ob eine angeborene, also natürliche, Tendenz als Schuld gelten kann, sondern darum, ob in einer Gemeinschaft, die von einer bestimmten sittlichen Gesinnung und Richtung beherrscht ist, von den einzelnen Gliedern freie Selbstbestimmung und somit persönliche Sittlichkeit ausgesagt werden kann. Hierbei ist natürlich von Handlungen, die unter einer „Hörigkeit" oder bei gehemmtem Bewußtsein geschehen, abzusehen. Nun ist jede menschliche Willensbetätigung Ausdruck der Selbstbestimmung und somit frei. Folglich ist aber auch die Betätigung innerhalb einer überkommenen Richtung als freie Tat zu beurteilen. Sollte dagegen eingewandt werden, daß ja der Einzelne von einer andersartigen Richtung überhaupt keine Kunde, also auch keinen Anlaß hat der ihm vorliegenden zu widerstreben, so ist das nicht richtig. Einmal bildet sich das sittliche Bewußtsein in Einzelentscheidungen. Für solche liegen aber immer auch sittlich gute Anleitungen und Beispiele vor. Somit ist kein zwingender Grund

da, sich in dem gegebenen Fall für das Böse zu entscheiden. Selbstverständlich ist das Maß der sittlichen Anregungen in dem einzelnen Leben überaus verschieden, ganz fehlen sie aber nirgends. Sodann ist an die fortgehenden Abmahnungen von bösen Entscheidungen zu denken, die sich stets wahrnehmen lassen. Endlich aber muß daran erinnert werden, daß die Möglichkeit der Gottesempfindung auch in der sündhaften Welt fortbesteht und daß sie zumal in den Anfängen der Entwicklung der Persönlichkeit sich ziemlich kräftig geltend macht. Und wie mit der Gottesempfindung verhält es sich auch mit der Selbstlosigkeit, welche durch das Faktum der Sozialität dem Geist bis zu einem gewissen Grade eigen bleibt, wie sie denn auch durch ein längeres Leben der Selbstsucht nicht völlig ausgetilgt wird (vgl. Bd. I, 509). Wenn man diese Gedanken zusammennimmt, so dürfte einleuchtend sein, daß der Eintritt in die böse Richtung nicht nur als formal freier Akt zu betrachten ist, sondern daß auch in irgend einem Umfang Gegenwirkungen wider die böse Richtungnahme vorhanden sind. Dann aber darf geurteilt werden, daß eine Schuld des Menschen eintritt, wenn er trotz der abmahnenden und zurückhaltenden Regungen seines geistigen Lebens sich für die in seiner Umgebung herrschende böse Richtung entscheidet. Daß durch eine solche Richtungnahme nicht nur eine Stellung zu diesem oder jenem Objekt festgelegt wird, sondern eine Gesinnung und dauernde Tendenz in der Seele entsteht, wurde schon früher (S. 15) gezeigt. Dagegen wäre es völlig unfruchtbar bei kleinen Kindern, die einer sittlichen Selbstbestimmung unfähig sind, nach den Keimen der Sünde zu suchen, man zieht die Sünde dadurch nur wieder in das Gebiet rein natürlicher Anlagen herab und macht dadurch den Nachweis ihrer Schuld gegenüber ihrer Allgemeinheit unmöglich.

Die Erfahrung belehrt uns aber weiter darüber, daß der Grad der Sünde in den Einzelindividuum verschieden sein kann (vgl. Ethik § 25, 5 f.). Je nach dem Maße der Selbständigkeit der Persönlichkeit, den sie umgebenden guten oder bösen Einflüssen sowie der subjektiven Gegenwirkungen wird man von einer stärkeren oder geringeren Sündhaftigkeit und somit auch von einem größeren oder kleineren Maß der Schuldhaftigkeit zu reden berechtigt sein, wie Geschichte und tägliche Erfahrung es bestätigen. Nun haben wir in der eben gegebenen Darlegung gezeigt, daß wie die Sünde so auch

die Schuld allgemein ist oder daß bei den Nachkommen des ersten Sünders nicht anders als bei ihm selbst eine freie Selbstbestimmung für das Böse anzunehmen ist. In diesem Sinn sündigen alle so wie Adam gesündigt hat. Wenn man aber überlegt, daß allen Übrigen die Sünde als eine lebendige Tradition entgegentritt, während der erste Sünder selbst erst den Bruch mit dem Gotteswillen vollzogen hat, so wird zu urteilen sein, daß dem Grade nach die erste Sünde Adams allen seinen späteren wie aller Späteren Sünden weit überlegen gewesen ist. Wenn man dies versteht, wird einem auch klar, daß die alten Dogmatiker recht hatten, wenn sie die erste Sünde Adams von allen späteren Sünden sonderten. Sie war eben die Grundsünde, die aus dem Innern des Menschen hervorbrach, ohne daß eine Gewohnheit oder die sozialen Einwirkungen anderer an ihrer Entstehung beteiligt gewesen wären. Sie ist daher *die* Sünde oder die eigentliche Grundsünde. Und jetzt leuchtet uns ein, daß man von dieser Sünde freilich sagen kann, daß sie durch *Imputation* wie auf Adam so auf die ganze, von ihm abstammende Menschheit überging. Dies bedeutet nicht ein synthetisches Urteil in dem Sinn, daß Gott willkürlich Adams Schuld zur Schuld der Späteren machte. Vielmehr beurteilt Gott diese als schuldig durch ihre Unterwerfung unter den Tod, sofern sie es selbst wirklich sind. Nach dieser Seite ist also das Schuldurteil analytisch. Und doch kann es als synthetisch angesehen werden. Nämlich daß Gott alle Sünden als ebenso schuldhaft beurteilt wie die erste und grundlegende Sünde — das ist es, was man als synthetisch in diesem Urteil bezeichnen kann und worauf die Formel der *Anrechnung der Sünde* und zwar der ersten Sünde Adams wirklich paßt. Man kann den Gedanken auch so formulieren. Quantitativ betrachtet ist ein Abstand zwischen der grundlegenden Sünde mit ihrer Schuld und allen übrigen Sünden oder Verschuldungen; qualitativ angesehen, gilt aber bei Gott jede Sündenschuld wie Adams erste Schuld. Dies ist aber in der Sache selbst durchaus begründet, denn es heißt nur, daß Gott jede Auflehnung wider seinen Willen als Aufgeben der Gemeinschaft mit ihm ansieht und somit die selbstgewollte Entfernung von Gott zur gottgewollten Ferne von Gott wird. Innere Trennung ist eben Trennung, sie mag nun von einem zuerst und von dem anderen erst später im Anschluß an den ersten unternommen sein. Daß

die Regel, „wer sich von Gott trennt, der ist von ihm getrennt", die sich zuerst an Adams erster Sünde verwirklichte, gleichermaßen von allen Sündern gilt — das ist der Sinn der Imputation der ersten Schuld Adams auf das von ihm abhängige Menschengeschlecht. Alle Sünder sind also im Verhältnis zu Gott mit der gleichen Schuld Adams behaftet, so sehr die Quantität ihrer Sünde differieren mag wie, umgekehrt, alle von Christus unterworfenen Geister von Gott nach der Gerechtigkeit Christi beurteilt werden, ob diese nun länger oder kürzer, mit mehr oder weniger subjektivem Erfolg an dieser Gerechtigkeit Anteil haben, wie wir in der Erlösungslehre sehen werden.

Wir können jetzt also sagen, daß die Allgemeinheit der Sünde die Schuld der einzelnen Personen keineswegs ausschließt und daß diese Schuld für alle die gleiche ist, nämlich die der ersten Sünde oder der selbstgewollten Trennung von Gott.

8. Endlich muß noch ein Gesichtspunkt zur Bestimmung der Bedeutung der Allgemeinheit der Sünde hervorgehoben werden. Wie nämlich jede Sünde das Widerspiel des christlich Guten ist, so wird die sündige Menschheit das Widerspiel der von Gott gewollten durch die Einheit des Gehorsams zum Reich Gottes verbundenen Menschheit sein. Es ringen somit in der Geschichte der Menschheit zwei umfassende zielstrebige Bewegungen miteinander. Die eine wird von der sich offenbarenden Herrschaft Gottes gewirkt und schafft durch Ausbreitung von Glaube und Liebe das Reich Gottes als die Gott willentlich dienende Menschheit. Die andere zerfällt in viele einander widerstrebende Tendenzen, denn sie ist von dem Prinzip der Selbstsucht geleitet. Aber diese Tendenzen, so sehr sie einander widerstreben, empfangen eine gewisse Einheit durch den gemeinsamen Widerstand wider die Gottesherrschaft. Es ist selbstverständlich nicht eine bewußt organisierte Gemeinschaft, an die man hierbei zu denken hat, sondern es ist die in ihren Trägern sich gegenseitig negierende und zugleich verstärkende Macht der Gottlosigkeit und Selbstsucht in der Welt. Sie schafft die großen Gegensätze des Weltlebens und entfesselt zu ihrer Durchführung alle Kräfte. Sie treibt zum Niedrigsten und Gemeinsten an, sie zieht aber auch alle großen Fortschritte und edlen Gedanken des Menschengeistes in ihren Dienst. Diese große geschichtliche Werdetendenz ist, trotz aller erbitterten Gegensätze, die sie in

sich vereinigt, als ein Gesamtwollen in der Menschheit wirksam. An diesem sind irgendwie alle einzelnen Willen gottwidriger Richtung beteiligt, mögen sie auch alle nur ihr eigenes Glück suchen. Jeder ist auf seine Weise gottlos, aber er stärkt dadurch die Macht der Gottlosigkeit. Und jeder ist für sich selbstsüchtig und haßt den Mitmenschen, aber dadurch wird die Liebe ausgeschlossen und der Haß gemehrt. Von hier aus kommt man zu dem Gedanken der Gemeinsamkeit menschlicher Sünde. Nicht nur ist Sünde allgemein in dem Sinn, daß alle Sünder sind, sondern Sünde ist auch gemeinsam in dem Sinn, daß alle Sünden ein umfassendes Ziel fördern oder das entgegengesetzte Ziel hindern. Sofern jede Sünde Auflehnung wider die Gottesherrschaft ist, dient sie der Hinderung der Ausbreitung des Gottesreiches, indem sie die letzteres ausschließende Tendenz in der Menschheit stärkt. Dies ist der große Kampf zwischen Gottesreich und Weltreich, der nach Augustin den Inhalt der Weltgeschichte bildet. Man könnte dafür auch mit Goethe von dem Kampf zwischen Glauben und Unglauben als dem eigentlichen Thema der Weltgeschichte sprechen. Wie nun aber die Sünde nicht nur böse Tat und strafwürdige Schuld, sondern auch weltgeschichtliche Zerstörung ist, so wird auch die Erlösung dem Menschen nicht nur ein neues Leben und Sündenvergebung, sondern auch die Stellung in einem neuen weltgeschichtlichen Zusammenhang gewähren. Diesem Gesichtspunkt hat also die Darstellung des Werkes Christi auch Rechnung zu tragen. Diese große geschichtliche Wertung des Sündenlebens ist auch Paulus zu Bewußtsein gekommen. Von dem erlösenden Gott schreibt er: *ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* (Kol. 1, 13). Das allgemeine und gemeinsame Böse übt also als ein weltgeschichtliches Prinzip seine dunkle Herrschaft in der Menschheit aus bis die erlösende Gottesherrschaft in Christus ihr entgegentritt.

§ 27. Der natürliche Mensch.

1. Die Bezeichnung des Menschen in unserer Überschrift ist von Luther als Übersetzung des ἄνθρωπος ψυχικός bei Paulus (1. Kor. 2, 14) geprägt worden. Die ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες (Jud. 19) sind die Menschen, die nicht von dem absoluten Geist oder dem πνεῦμα ἅγιον bewegt werden, sondern nur den Trieben ihres eigenen Innenlebens folgen. Dies ist aber die innere Lage der Menschen als Sünder. Der Ausdruck bezeichnet also den Sünder nicht sofern er Gott widerstrebt und dadurch Schuld begeht, sondern sofern er ein von Gott losgelöstes Leben führt. Daß ein derartiges Leben die Folge der Sünde ist, hat sich uns schon gezeigt, S. 15. Nun setzt sich aber ein solches Leben keineswegs nur aus den Elementen der Sünde zusammen, sondern es umfaßt auch alle Kräfte der dem Menschen angeborenen Spiritualität in sich. Auch der von Gott losgelöste Mensch behält seine geistige Art mit ihren besonderen Fähigkeiten. Sofern nun in diesem die apriorische Anlage auf eine Beziehung zu dem absoluten Geist enthalten ist, behält auch der von Gott getrennte Mensch ein gewisses Verhältnis zu dem absoluten Geist und der von ihm gewirkten Sittlichkeit. Dieser Tatsache entspricht es, daß der allwirksame Gotteswille in allem irgendwie wirksam ist, sodaß die Gottesferne die göttliche Allgegenwart nicht ausschließt. Wollte man demgegenüber den Menschen nur als Sünder betrachten ohne die konkreten Elemente seiner natürlichen Geistigkeit mit zu veranschlagen, so würde man zu einer bloß abstrakten Erkenntnis einer Seite des wirklichen Menschen gelangen. Wir sind deshalb genötigt auch die Züge in dem Menschenwesen aufzuzeigen, die ihm von seiner ursprünglichen Geistigkeit in dem Sündenzustand verblieben sind. Hierbei soll nun aber keineswegs das, was wir in dem 2. Teil des Systems über das menschliche Wesen gelernt haben, wiederholt werden. Die dort gewonnene Erkenntnis gab nur die allgemeine geistige, sinnliche und geschichtliche Art des Menschen wieder, während es sich hier darum handelt, welche besondere Prägung diese natürliche Art des Menschen unter dem Einfluß der Sünde empfängt. Haben wir also zunächst die natür-

liche Anlage, die der Schöpfer dem Menschen gegeben hat, kennen gelernt und dann von der schöpfungswidrigen Verkehrung seines geistigen Lebens durch die Sünde gehandelt, so soll jetzt zur Anschauung gebracht werden, wie vermöge der sündhaften Verkehrung des menschlichen Wesens sich das durch die Schöpfung gesetzte menschliche Leben konkret gestaltet. Die abstrakte Einseitigkeit, welche dem ersten wie dem zweiten Gedankenzug anhaftete, soll durch die jetzt vorzutragende Verbindung beider Gedankenzüge überwunden oder ein konkretes Bild von dem Menschen, wie er nach Eintritt der Sünde ist, gewonnen werden. Der sündige Mensch ist, sofern gemäß seiner natürlichen Anlage eine Beziehung zu Gott und den Willenszielen Gottes fortbesteht, der natürliche Mensch. Das Interesse der Dogmatik an diesem Begriff ist aber darin begründet, daß es sich ihr als der Darstellung der Erlösungsreligion nicht nur um den Nachweis der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen handelt, sondern auch um die Erkenntnis seiner Erlösungsfähigkeit. Ließe man die Sündhaftigkeit des Menschen fallen oder reduzierte sie nur auf eine gewisse intellektuelle und sinnliche Unkunde oder Unreife, so wäre die Erlösung durch Gott nicht notwendig. Würde dagegen die Sündhaftigkeit als eine Zerstörung der menschlichen Substanz oder als eine völlige Vernichtung der geistigen, religiösen und sittlichen Anlage des Menschen betrachtet, so wäre eine Erlösung im geistigen und sittlichen Sinne unmöglich. Soll also Erlösung im Sinn der Erlösungsreligion gedacht werden, so darf das völlige Verderben der Sünde in nichts verkürzt werden, aber andererseits muß auch der Fortbestand der der göttlichen Einwirkung fähigen menschlichen Natur festgehalten werden. Nun kann aber dieser Fortbestand im Hinblick auf das stetige Wirken Gottes nicht bloß als eine abstrakte Möglichkeit vorgestellt werden, sondern es muß erwiesen werden, daß trotz der Sünde eine gewisse Beziehung zwischen Gott und dem Menschengeist wirklich fortbestanden hat und fortbestehen konnte.

Und eben dies ist die Aufgabe der Lehre von dem natürlichen Menschen. Wenn man diese Aufgabe genauer zerlegt, so handelt es sich bei ihr um dreierlei. Zunächst muß die trotz der Sünde fortbestehende Beziehung der menschlichen Geistigkeit zu dem absoluten Geist aufgezeigt werden

Sodann muß die Fähigkeit des Sünders zu einer sittlichen Umwandlung klar gestellt werden. Endlich aber muß der Fortbestand des sittlichen Urteils in dem Sünder erwogen werden. Es ist somit von dem Gottesbewußtsein, von sittlicher Unfreiheit und Freiheit sowie von dem Gewissen des natürlichen Menschen zu handeln. Dem wenden wir uns nun zu.

2. Hinsichtlich des Bestandes des Gottesbewußtseins bei dem natürlichen Menschen dürfen wir uns auf die Religionsgeschichte und die Übersicht über ihre Grundgedanken, die wir in dem 1. Bande (§ 2) gegeben haben, zurückbeziehen. Die mannigfaltigen Götter, denen wir dort begegneten, werden von den Menschen wirklich erlebt in den Wirkungen des absoluten Geistes, welche der auf sie apriorisch angelegte Menschengeist in der die Natur und die soziale und sittliche Ordnung des Daseins durchwaltenden geistigen Lebendigkeit fortgehend wahrnimmt. Nicht so verhält es sich hiermit, als wäre der Gottesgedanke eine bloße *idea innata*, für die der Mensch dann in den mythischen Deutungen des Naturverlaufes den Ausdruck schafft. Vielmehr ist der menschliche Geist angelegt auf das Innewerden des absoluten Geistes und kann daher trotz des ablehnenden bösen Willens sich den Wirkungen dieses nie ganz entziehen. Aber der böse Wille ist auch der Grund dafür, daß die wirksame göttliche Offenbarung nicht im Glauben hingenommen wird. Offenbarung und Glaube sind aber Korrelatbegriffe (vgl. Bd. I, 238). Daher kommt nur dort die Offenbarung als die Selbsterschließung des absoluten Geistes zur rein geistigen Perzeption, wo ihr der Glaube entspricht. Nun ist aber der böse Wille Grund des Unglaubens. Sofern und solange er unüberwunden ist, kann also die apriorische Richtung des Menschengeistes auf die Hinnahme des absoluten Geistes nicht zur Auswirkung im Glauben gelangen, sondern vermag dem reinen Unglauben nur insoweit zu widerstehen, daß sie gewisse unentrinnbare Einwirkungen des absoluten Geistes zu Vorstellungen gestaltet. Aber indem diese Einwirkungen nicht in reiner Geistigkeit sich auszuwirken vermögen in dem ihm willentlich widerstrebenden Menschengeist, werden die Vorstellungen des letzteren entweder naturhaft gebunden und anthropomorphisch gefärbt sein oder aber sich in der Sphäre der leeren unerlebten Abstraktion bewegen. In jenem wie in diesem Fall nehmen diese Vorstellungen aber die Art des

Aberglaubens an. Der Aberglaube ist subjektiv Glaube, denn wie dieser entsteht er aus unmittelbaren Eindrücken, die sich der religiösen Anlage des Menschen als Stoff darbieten und von ihr die Formung als religiöser Glaube empfangen. Nun werden aber diese Eindrücke an einem ungeeigneten, natürlich und sinnlich gebundenen Objekt erworben und nötigen dadurch dem religiösen Apriori in der Seele einen ungereinigten und daher ungeeigneten Stoff zur religiösen Hinnahme oder zur Formung als Glaube auf. Der so entstehende Glaube teilt zwar mit dem echten Glauben die Unmittelbarkeit der Überzeugung, wird aber gerade dadurch zum Irrglauben oder Aberglauben, da er Zufälliges, Einzelnes und Sinnliches als göttlich und ewig aufnimmt und ansieht. Diese Einstellung hat aber zur Folge, daß es einerseits nur zu einem dunkeln und unsicheren Empfinden des Göttlichen kommt, sofern dies von dem Natürlichen und Partikularen umfangen und verdunkelt ist und daß andererseits das apriorische Vermögen zu glauben durch den Mißbrauch um seine unmittelbare Kräftigkeit kommt. Durch dieses wie jenes wird aber die Lebendigkeit und Frische des Glaubens und seine unmittelbare und reine Erfassung des göttlichen Geistes gehindert. So aber entsteht *aus dem Aberglauben* trotz der Menge der Gegenstände, die er glaubt, und trotz des psychologisch wohlverständlichen Fanatismus, mit der er dies tut, jene *innere Erfahrungslosigkeit von Gott*, die wir früher als *ἄγνοια* kennen gelernt haben (oben S. 17).

Der natürliche Mensch ist also hiernach *keineswegs ohne Glauben*, denn die seelischen Formen und Funktionen, in denen der Glaube sich ergeht, sind auch in ihm in Tätigkeit, wie wir gesehen haben. Dieser Satz scheint nun aber in Widerspruch zu geraten zu der gewonnenen Erkenntnis, daß der Mensch als Sünder nicht glaubt oder ungläubig ist. Aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Der echte Glaube besteht in der willentlichen Hinnahme des sich offenbarenden Gottes in seiner absoluten Geistigkeit. Sofern nun der Wille des natürlichen Menschen dem widerstrebt, ist dieser freilich als *ungläubig* zu bezeichnen. Nun ist aber auch die ungläubige Seele schöpfungsmäßig auf die Funktion des Glaubens eingestellt. Daraus ergibt sich aber, daß sie unwillkürlich oder wider ihren Willen allgemeine Eindrücke von dem allwirksamen Gott empfängt und diese dann gemäß ihrer Anlage zu verarbeiten genötigt ist in Akten, die formal

dem Glauben entsprechen. Da der Wille aber der Unterwerfung unter den absoluten Willen widerstrebt, dringen die Eindrücke von dem göttlichen Geist nur in einem ungereinigten und mit sinnlichen und partikularen Elementen durchsetzten Strom in die Seele ein und erzeugen daher in ihr sinnlich gebundene Vorstellungen statt rein geistiger Ideen. Denn nur dort, wo der geistige Wille des Menschen den auf ihn eindringenden Strom des absoluten Geistes bejaht, wird dieser sich in seiner reinen Geistigkeit in der Seele erschließen. So ist denn Aberglaube ein unwillkürliches Glauben, das aber weder das Glaubensobjekt in seiner Besonderheit scharf und sachentsprechend erfaßt noch auch die Tiefe der subjektiven Erregung des Glaubens erreicht. Das eine wie das andere ist aber darin begründet, daß der Widerstand des Willens dem Objekt in seiner Reinheit und Ganzheit den Eingang verwehrt. Daher verkennt und verfälscht der Aberglaube das Objekt des Glaubens und verkürzt dadurch die Kräfte, die den echten Glauben in dem Subjekt bewirken. Demnach wird man sagen können, daß in dem Aberglauben eine Vereinigung von Glauben und Unglauben vorliegt. Aberglaube ist Unglaube, sofern er den willentlichen Widerstand wider die Erschließung des göttlichen Wesens in der Seele in sich faßt. Aberglaube ist aber auch Glaube, sofern er unwillkürlich Einwirkungen des Göttlichen empfängt und diese der religiösen Anlage der Seele zur Prägung zuführt. Aberglaube wird aber Irrglauben, sofern durch die sündhafte willentliche Beschränkung der Auswirkung der Offenbarung in der Seele die göttliche Offenbarungswirkung mit zufälligen äußerlichen welthaften Dingen und Erscheinungen verquickt und dadurch gefälscht wird. Die Einheit und Geistigkeit des wirksamen Glaubensobjektes wird also von dem Aberglauben in eine Vielheit sinnlicher und zufälliger Eindrücke gewandelt und dadurch um ihre Wirkung gebracht. Hieraus begreift es sich, daß der Aberglaube in allen seinen Erscheinungsformen immer den Eindruck macht umfassendere und vielseitigere Glaubensobjekte zu besitzen als der Glaube sie erreicht und daß er dabei in Wirklichkeit zu einer dauernden Gemeinschaft mit Gott nicht zu gelangen vermag, denn der einzige und eigentliche Gegenstand des Glaubens ist Gott, mit dem der Aberglaube immer, wie gezeigt, Weltliches und Naturhaftes verknüpft. In dieser Richtung wird der Aberglaube immer auch

zur Superstition. Daß er aber quantitativ betrachtet zu viel glaubt, faßt auch in sich, daß er an dem qualitativen Mangel leidet, das umfassende Gotteserleben des echten Glaubens nicht erreichen zu können. Der Aberglaube ist also zugleich Irrglauben und er wird hierzu durch den ihn bindenden und hemmenden Unglauben. Es wird jetzt nicht mehr der besonderen Bemerkung bedürfen, daß wir bei dem Aberglauben nicht bloß an auffallende superstitiöse Extravaganzen denken, sondern daß wir den Begriff in dem umfassenden Sinn des Glaubens des ungläubigen natürlichen Menschen anwenden. Wie das Zuwenig in diesem zugleich notwendig zu einem Zuviel in den Religionen der natürlichen Menschheit führt, hat sich nun ergeben. Zugleich ist aber der scheinbare Widerspruch gelöst, der zwischen den Sätzen besteht, daß der natürliche Mensch als Sünder nicht glaubt und daß er zugleich als Mensch einen Glauben hat. In dem Begriff des Aberglaubens in dem gekennzeichneten Umfang ist die Lösung und zugleich die Formel für den Glauben der natürlichen Menschheit gegeben.

Der Aberglaube in dieser Deutung bezieht sich also nicht bloß auf die mannigfachen Formen des religiösen Glaubens in der Religionsgeschichte der nicht von der Offenbarung ergriffenen Menschen, sondern auch auf die theoretischen Gedankenbildungen, die aus diesem religiösen Aberglauben hervorgehen. Wenn also der Pantheismus die Gottheit als die Einheit der der Welt immanenten Geistigkeit begreift (vgl. I, 439), so findet der Aberglaube hierin nur seinen theoretischen Ausdruck, denn wie der praktische Aberglaube die Gottheit an Einzelheiten der Welt fesselt, so der Pantheismus an ihren geschlossenen Zusammenhang. Er nimmt damit freilich eine logische Korrektur an dem praktischen Aberglauben vor, aber so, daß er den Fehler dieses auf das Universum ausdehnt und dadurch in das Unermeßliche steigert und daher ein wirkliches Glauben an Gott nicht zu erreichen vermag. Demgegenüber will der Deismus allerdings die Transcendenz der Gottheit wahren, aber er faßt sie in einer Weise, welche die Offenbarung der Gottheit sowie den erlebten Glauben an sie ausschließt (vgl. I, 444). Wenn der Deismus dann gewisse Gesetze und Ordnungen als göttlich proklamiert, so verfällt er ebenfalls dem Aberglauben, sofern er innerweltliche Wahrheiten als göttliche ausgibt und dies Innerweltliche als Grund des Glaubens

wirksam sein läßt. Überall dort, wo nicht der lebendige Gott der wirksame Grund des Glaubens ist und heilige Gebote oder Glaubenssätze Grund und Inhalt des Glaubens werden, liegt also nicht minder Aberglaube vor als dort, wo die Gottheit an gewisse Naturvorgänge gebunden wird, denn dort wie hier wird dem Glauben ein Inhalt und Grund zugewiesen, der nicht der unmittelbar rein geistig wirksame Gott ist. Daß ein verwandter Aberglaube sich auch in die christliche Religionsgemeinschaft einschleichen kann, zeigen Erscheinungen wie der Sakramentarismus oder der Legalismus des Bibelbuchstabens. Doch ist davon hier nicht weiter zu reden.

3. Wir haben somit erkannt, daß es auch in der natürlichen Menschheit trotz ihres Unglaubens Glauben gibt und daß aus dieser Verbindung ein eigentümlich welthaft gebundener Glaube hervorgeht, den wir als Aberglauben und Irrglauben bezeichnen. Wenn wir uns nun weiter die in dem Neuen Testament besonders durch Paulus vertretene Anschauung von der Religion des Heidentums vergegenwärtigen, so stoßen wir auf dieselben Linien, die uns die systematische Erwägung ergeben hat. Als zu Lystra die Leute den abergläubischen Versuch machen Paulus und Barnabas göttliche Ehre zuzuwenden, lehnt er dies unter Hinweis auf den lebendigen Gott ab und fügt hinzu, daß Gott in den vergangenen Geschlechtern zwar *πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν* ließ, aber doch unter ihnen nicht unbezeugt blieb, indem er ihnen Regen und fruchtbare Zeiten schenkte und dadurch sie mit Speise und Wohlgefallen erfüllte (Act. 14, 15—17). Dieser Gott, der allem das Leben gibt und die menschliche Entwicklung bestimmt, gibt eben hierdurch den Menschen den Antrieb *ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.* Es ist für sie der unbekannte Gott, aber *ἀγνοοῦντες* bringen sie ihm dennoch ihre Verehrung dar (Act. 17, 23—28). So wird dann freilich in der Natur das unsichtbare Wesen Gottes den Menschen offenbar, nämlich *ἥ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.* Aber die Menschen haben ihn nicht dankbar ergriffen, sondern sind töricht gewesen in ihrer vermeintlichen Weisheit und haben Menschen, vierfüßige Tiere, Vögel und Schlangen als Bilder des unvergänglichen Gottes verehrt (Röm. 1, 19—23). Diese Gedanken genügen für unseren Zweck. Sie zeigen uns, daß das

Urchristentum keineswegs jede Beziehung zwischen Gott und der sündigen Menschheit in Abrede gestellt hat. Zwar steht diese unter dem Zorn Gottes oder in der Gottesferne, indem Gott sich ihr nicht offenbart und sie ihn nicht im Glauben hat (vgl. S. 40). Aber wenn ihr auch so die Erfahrung der göttlichen Liebe versagt bleibt, so besteht doch das Wirken Gottes in der Natur und dem Menschengeschick derart fort, daß der Gottesgedanke und ein Suchen nach Gott der natürlichen Menschheit erhalten bleibt. Aber indem Sünde Glauben und somit das Erleben der Gnadenoffenbarung ausschließt, versinkt die Menschheit allmählich immer mehr in den Aberglauben, der Gott von dem welthaften Sein nicht zu sondern weiß. Hiermit ist aber erwiesen, daß die urchristliche Auffassung mit den im Obigen entwickelten Gedanken über die Religion oder den Gottesglauben des natürlichen Menschen konform ist. Aus dieser Auffassung begreift sich aber die Anschauung der Kirche aller Zeiten, daß sie zwar von einem echten Glauben des Heidentums nichts wissen will und sich nicht genug tun kann in dem Abscheu vor dem abergläubischen Götterdienst, aber doch auf der anderen Seite an einer gewissen Gotteserkenntnis im Heidentum festhält und in dieser einen Anknüpfungspunkt für die Annahme der Offenbarung erblickt. Die Kombination dieser beiden Gesichtspunkte ermangelt freilich nicht selten — man denke gleich an die Apologeten des 2. Jahrhunderts (vgl. Dogmengesch. I^3, 336 f.) — der erforderlichen Klarheit, daß sie aber sachlich nötig und möglich ist, haben wir zu erweisen versucht. Das Urteil über die Gottlosigkeit des natürlichen Menschen besteht in der Tat fort neben dem Eindruck des Paulus in Athen: *κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ* (Act. 17, 22).

4. Wir haben die Aussagen von dem Unglauben des sündigen Menschen im Vorstehenden dahin näher erläutert, daß die Fähigkeit und ein gewisser Antrieb zum Glauben auch dem Sünder bleiben, daß sie aber unter der Gegenwirkung des bösen Willens Aber- und Irrglauben hervorbringen. Wir haben aber weiter von dem Sünder gehört, daß der böse Wille als eine konstante sittliche Richtung auf den *selbstsüchtigen Genuß der Güter der Welt* in ihm besteht. Auch dieser Gedanke bedarf jetzt einer positiven Ergänzung, um den konkreten Zustand des natürlichen Menschen als der Erlösung fähig zu begreifen. Zu dem Zwecke

ist zunächst an die große Mannigfaltigkeit der sittlichen Zustände innerhalb der natürlichen Menschheit zu erinnern. Wir lesen etwa, daß die Bewohner von Beröa edler waren als die Thessalonicher und mit mehr Eifer und Interesse das Evangelium aufnahmen als diese (Act. 17, 11). Ebenso wissen wir, daß die Korinther mehr innere Erschlossenheit für die Botschaft des Paulus aufbrachten als die Athener. Ähnliches lehrt die Erfahrung aller Zeiten kennen. Idealismus und Humanität, soziale Gesinnung und patriotische Hingabe sind auch innerhalb der natürlichen Menschheit wirklich vorhanden und in mancherlei Graden wirksam. Niemand wird ein derartiges ernstes sittliches Streben auf dieselbe Stufe stellen mit roher Sinnlichkeit oder brutalem Egoismus. Auf diesen und ähnlichen Beobachtungen beruhen dann derartige Urteile, wie sie der Pelagianismus oder der Semipelagianismus über den Zustand des Sünders fällen. Hier wird entweder die einheitliche sittliche Richtung in Abrede gestellt und dafür eine Reihe bald böser, bald guter Handlungen angenommen oder aber auch ein Überrest des Guten in der Willensrichtung gelehrt, der dem Menschen gute Handlungen oder wenigstens das Streben nach der göttlichen Gnadenhilfe ermöglicht. Wie seinerzeit Augustin so hat bekanntlich auch der alte Protestantismus sich wider diese Anschauung entschieden. Der Mensch ist nach ihm völlig verderbt, sodaß jede eigene Vorbereitung auf das Heil oder jede Mithilfe bei dem Wirken der Gnade ausgeschlossen ist. Das bringt die Konkordienformel scharf zum Ausdruck, etwa in folgenden Sätzen: *Homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut eius gratiae ex sese et per se capax esse possit.* In dieser Richtung wird der Mensch mit einer Salzsäule, mit einem *truncus et lapis* sowie mit einer Bildsäule, die des Lebens entbehrt, verglichen. Dadurch soll aber keineswegs in Abrede gestellt sein, daß der Mensch in äußerlichen Dingen *aliquo modo liberum arbitrium*, eine gewisse Gotteserkenntnis sowie das Vermögen zur *iustitia civilis* besitze (vgl. Dogmengesch. IV 2^3, 539). Die kirchliche Tradition leugnet also das Vorhandensein des freien Willens in dem sündigen Menschen und demgemäß stellt sie die Möglichkeit in Abrede, daß er etwas

wirklich Gutes von sich aus wollen und tun könne, erkennt aber die Fähigkeit zur bürgerlichen Gerechtigkeit in ihm an. Die Frage ist, ob diese im Interesse der Erlösung allein durch Christus aufgestellten Sätze haltbar sind und ob ihre Notwendigkeit aus der Erkenntnis der Sünde erwiesen werden kann. Es erhebt sich also eine analoge Aufgabe, wie sie sich hinsichtlich des Unglaubens des natürlichen Menschen im Vorstehenden ergeben hatte.

5. Wir tun gut von der Frage nach der Unfreiheit des bösen Willens in bezug auf das christliche Gute auszugehen. Man erschwert sich das Problem, wenn man bei solchen Zuständen einsetzt, wie sie Augustin vor seiner Bekehrung durchgemacht hat, das heißt bei dem Widerstand des Willens wider die relativ deutlich erkannte christliche Moral, denn hier handelt es sich um einen Übergang, bei dem naturgemäß die verschiedenen Seelenkräfte noch nicht in Harmonie zueinander stehen. Wenn wir nun diese Seite der Sache hier bei Seite lassen, so wird zunächst der Satz aufzustellen sein, daß der Mensch in den beiden großen Entwicklungsstadien, die hier in Frage kommen, das, was er wirklich will, auch in die Tat umsetzen kann, sofern nicht physisch Unmögliches gewollt wird, was aber kein wirkliches Wollen wäre sondern bloß eine von der Phantasie angeregte Triebbewegung. Es ist demnach eine bloße Fiktion, wenn etwa der Christ dem Nichtchristen vorhält, er könne das christlich Gute nicht wollen und tun, sondern müsse das Böse wollen und tun. Man begreift es, wenn der Nichtchrist sich in vollem Ernst dieser These widersetzt. Er fühlt sich in keiner Weise beschränkt in seiner Freiheit, denn er vollzieht die Akte der Selbstbestimmung in voller psychologischer Freiheit und weiß bei ihrer Umsetzung in die Tat in der Regel von weniger Schwierigkeiten in der praktischen Freiheit zu berichten als etwa der Christ selbst. Dies ist auch sachlich ganz begründet, denn er will in der Tat eben das, was er will und naturgemäß dann nicht das, was er nach anderer Urteil etwa wollen sollte, denn dies Wollen ist ihm eben fremd entsprechend dem, daß er von der Wirklichkeit und Erreichbarkeit des Zieles dieses von anderer Seite her ihm vorgeschlagenen Wollens keinen Eindruck besitzt. Er kann es aus diesem Grunde freilich nicht wollen, aber das stellt sich ihm nicht so dar, als versage sein freies Wollen, sondern so, daß er eben vermöge seines freien Wollens das will, was er will und das

nicht will, was er nicht will. Es ist also von seinem Standpunkt her ganz richtig, wenn er jede Beschränkung seiner Willensfreiheit in Abrede stellt. Dies Urteil kann auch dadurch nicht aufgehoben werden, daß er sich nicht zu den einzelnen Willensbetätigungen vermöge einer neuen Orientierung der Selbstbestimmung entscheidet, sondern daß diese Entscheidungen sich innerhalb der einmal durch die Selbstbestimmung hergestellten Richtung seines Wollens bewegen. Je umfassender der durch die Selbstbestimmung ergriffene Zweck ist, desto weniger wird er dem Wechsel unterliegen und desto sicherer wird er die Herrschaft über die mannigfaltigen außerordentlich wechselreichen Einzelbestimmungen des Lebens ausüben. Das gilt natürlich in umfassender Weise von der sittlichen Selbstbestimmung. Hierzu tritt verstärkend der Einfluß der Mitmenschen, sofern sie an dem gleichen Zweck sich gebunden haben, wie wir früher gesehen haben, vgl. S. 61. Der Mensch ist somit nicht durch eine äußere Gewalt gebunden, sondern er ist es, weil er sich durch Selbstbestimmung oder frei gebunden hat. Die sittliche Gesamtrichtung, für die er sich willentlich selbst bestimmt hat, ist somit auch die Richtung seines Wollens in dem einzelnen Fall. Erst eine durchgreifende Revolution der Motive seines Wollens wäre imstande ihn zu einer neuen Selbstbestimmung und somit zu einem neuen Wollen zu veranlassen. Diese Neubestimmung des Willens durch den göttlichen Geist ist es aber, welche den Mittelpunkt des christlichen Erlebens bildet (Bd. I, 209 ff.). Erst wenn sich dieser Wandel, der sich trotz der regulären Seelenbewegung, in der er geschieht, dem Menschen als ein schlechthiniges Wunder darstellt, vollzogen hat, vermag der Mensch seinen *bisherigen sittlichen Zustand als Unfreiheit* oder als Gebundenheit an einen Zweck, der das Wollen des entgegengesetzten Zweckes ausschließt, zu erkennen. Und diese Erkenntnis ist es, von welcher her dann die angeführten Sätze der Kirchenlehre verständlich werden. Aber dabei ist zu beachten, daß erst der wiedergeborene oder umfassend nach dem neuen sittlichen Zweck orientierte Mensch in der Lage ist dies Verständnis zu erreichen. So sehr er weiß, daß er, rein natürlich psychologisch angesehen, in seinem Willensleben früher genau ebenso frei war wie jetzt, so klar wird ihm andererseits, daß er früher den von ihm jetzt erfaßten und erkannten Zweck nicht hatte und eben dadurch an

den früheren Zweck vermöge seiner Selbstbestimmung gebunden war oder sich gebunden hatte. Er war auch früher innerlich lebendig, aber bemessen an dem neuen guten Zweck erscheint ihm sein bisheriges Leben unter dem entgegengesetzten oder bösen Zweck als ein todhaftes und sinnloses Dasein, dem der Wille zum Guten oder das Beste fehlte. Sein ganzes früheres Leben erscheint ihm jetzt freilich als eine Knechtung unter das Böse, aber als eine selbstgewollte Knechtung und daher auch als schuldhaft (vgl. S. 23 f.). Auch die harten Bilder der Konkordienformel dünken ihn daher, wenn sie nur richtig auf den Mangel des an dem Guten orientierten Willens gedeutet werden, als nicht zu hart für seinen bisherigen Zustand. Nicht also um eine physische oder ihm von außen her auferlegte Unfreiheit handelt es sich, sondern um die innere freigewollte Bindung an den bösen Zweck. Subjektiv ist er deshalb vor seiner Wiedergeburt nicht minder frei als nach ihr, denn auch nach ihr ist er mit seinem Wollen an die Richtung gebunden, die er will. Objektiv dagegen sieht er sich jetzt an als zu dem Seinsollenden bestimmt und dadurch von dem Nichtseinsollenden befreit. Daß andere, die sich noch in seinem früheren Zustand befinden, ihn in seinem jetzigen Zustande als ebenso unfrei und gebunden beurteilen, wie er sie und seinen eigenen früheren Zustand ansieht, ist durchaus folgerichtig. Aber das Urteil über seine frühere Unfreiheit und jetzige Freiheit wird dadurch in keiner Weise erschüttert, denn einmal muß er die neue Willensrichtung dem Gegensatz der alten gegenüber, die fortdauernd in ihm wirksam bleibt, immer neu behaupten, sodann hat er das Bewußtsein so zu wollen wie er wollen soll, endlich aber bewährt sich ihm mit steigender Deutlichkeit an der Entfaltung seines Innenlebens, daß die neue Richtungnahme dem Menschen gemäß ist, während die frühere ihm widersprach. So begreift es sich, daß er sein Leben unter der Sünde als objektiv unfrei ansieht, so sehr er andererseits von seiner Schuldhaftigkeit und somit von seiner subjektiven Freiheit durchdrungen ist. In voller Klarheit wird aber diese Erkenntnis erst bei den Wiedergeborenen eintreten, das heißt, dann, wenn der Wandel der Willensrichtung schon eingetreten ist. Da aber dieser Wandel in der Regel nicht plötzlich erfolgt, sondern sich in mannigfachen Seelenerschütterungen vorbereitet, so ist es sehr wohl denkbar, daß eine um-

fassende Erkenntnis der Wahrheit der vorgetragenen Lehre sowie starke Willensimpulse zur Unterwerfung unter sie in der Seele vorhanden sind, ehe die bestimmende neue Richtungnahme des Willens wirklich vollzogen ist. Das sind die Zustände, wie sie Augustin geschildert hat. Solche Schilderungen können eine ergreifende Veranschaulichung des Kampfes des Willens um seine Befreiung von der Macht des Bösen bieten. Aber an sich genügen sie nicht zur Klärung des uns beschäftigenden Problems, denn die Sätze der Dogmatik dürfen nicht vom Standort des natürlichen Menschen und auch nicht von dem der nach Reife ringenden Seele gebildet werden, sondern sie haben auszugehen von der reifen christlichen Erkenntnis.

Wir fügen nur noch hinzu, daß auch nach der biblischen Auffassung eine konstante böse Richtung des Menschen, die ihn unfrei zum Guten macht, angenommen wird. So, wenn das Menschenherz als böse von Jugend auf oder als ein steinernes Herz bezeichnet wird (Gen. 6, 5; 8, 21. Ez. 36, 26 f.). Das gleiche meint auch Paulus, wenn er die sittliche Richtungnahme des Menschen entweder eine Knechtschaft der Sünde oder eine Unterwerfung unter die Gerechtigkeit sein läßt (Röm. 6, 16—23) und die Christen als durch Gott aus einem Todeszustand zu neuem Leben erschaffen ansieht (Eph. 2, 5. 10). Und ebenso sagt der Christus des johanneischen Evangeliums, daß wer an ihn glaubt, den Übergang vom Tod zum Leben gemacht hat (Joh. 5, 21—24 vgl. 3, 3. 5), denn ohne ihn vermögen die Menschen nichts Gutes zu tun (15, 5), sofern *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας*, wogegen nur Christus Freiheit bringt: *ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε* (8, 34—36).

6. Somit werden wir urteilen, daß der natürliche Mensch, sofern und solange er an der Grundrichtung der Selbstsucht festhält, in seinen einzelnen Handlungen an sie gebunden und somit zum Guten unfrei ist. Da aber diese Richtung von den Anfängen der Entwicklung her in der geistigen Tradition der Menschheit fest verwurzelt ist, so ist eine Befreiung von ihr allerdings nur dann möglich, wenn sie von dem Urquell aller Geistigkeit oder dem absoluten Geist ausgeht. Diese Herrschaft einer sittlichen Richtung schließt nun aber keineswegs aus, daß die Menschen sich ihr in verschiedenem Maße unterstellen, sowie daß in den verschiedenen Gebieten und Lagen des Lebens die herr-

schende Grundrichtung eingeschränkt werden kann. Hieraus begreift sich aber, daß auch der natürliche Mensch relativ gute Absichten verfolgen und ausführen kann. Die erste Wendung des Gedankens ist daraus verständlich, daß die Anlässe zu bösen Taten in verschiedenem Maße an den Menschen herankommen und er je nach Temperament, Erziehung und Umgebung ihnen mehr oder minder Folge leisten wird. Aber dies wird erst verständlich, wenn wir der zweiten Wendung des Gedankens nachgehen. Die hemmenden Elemente, die den bösen Willen äußerlich wie innerlich beschränken, sind in der Hauptsache folgende. Zunächst die Tatsache, daß der böse Wille Übel mit sich führt (vgl. S. 28), sei es daß der Mensch selbst durch ihn zu Enttäuschungen geführt wird, die unwillkürlich seine Betätigung zurückhalten, sei es daß der fremde böse Wille dem eigenen Wollen Schranken entgegengestellt und dadurch Zweifel an dem Recht der eigenen Selbstsucht erweckt. Zweitens kommt hier die natürliche und sittliche Anlage des Menschen in Betracht. Es ist natürlicher Trieb der eigenen Familie und den nächsten Angehörigen Förderung zukommen zu lassen. Aber darüber geht hinaus die dem Willen immanente apriorische Anlage mit anderen und für sie zu wollen (vgl. Bd. I, 505). Diese Anlage ist so stark, daß sie sich auch in der Selbstsucht auswirkt, indem der Mensch auch ihr nicht anders nachkommt als indem er in Willensgemeinschaft mit anderen zu treten bestrebt ist und auch, wenn er diese in egoistischer Weise ausnützt, daran festhält, daß er auch für die anderen wirksam sei. Indem nun diese apriorische ethische Anlage mit der den Willen bestimmenden Selbstsucht in Beziehung tritt, entsteht eine ähnliche Mischbildung wie wir sie bei dem Aberglauben beobachtet haben, S. 66f. Wie dort aus dem faktischen Unglauben und der Anlage auf Glauben der Aberglaube hervorging, so ergibt hier die selbstsüchtige Richtung des Willens unter der hemmenden wie fördernden Einwirkung der ethischen Tendenz für andere zu wollen eine eigenartige Neubildung. Die Eigenart dieser besteht darin, daß der Mensch den sittlichen Grundtrieb für andere zu sein in der Form der Selbstsucht zur Auswirkung kommen läßt. Das heißt, er dient zwar den anderen, sei es daß er sich ihnen unterwirft oder sie zu leiten trachtet, aber er tut dies nicht um ihretwillen, sondern um seiner selbst willen. Er ist also freilich mit aller Energie und

Anstrengung darauf aus die anderen Menschen zu fördern, aber das geschieht, um von ihnen gefördert zu werden. Nicht also macht er sich zum Mittel für den Zweck der anderen, wie es die Art der echten Sittlichkeit ist, sondern er nützt ihnen, damit sie geeignete Mittel für seinen Zweck werden. Das kann so geschehen, daß das individuelle Glück allein der leitende Zweck ist, aber es kann bei erweitertem Horizont auch so gedacht werden, daß das allgemeine Glück die sicherste Garantie für das eigene Glück darbietet. Der Gedanke kann demgemäß in weitem Umfang soziale Formen annehmen und zu selbstlosem Dienst mahnen, das schließt aber als tiefstes Motiv immer in sich, daß dadurch, daß man den anderen Gutes erweist, das eigene Glück sicher gestellt wird. Somit ist aber trotz der altruistischen Mittel dieser Anschauung der sie leitende Zweck als Selbstsucht zu bezeichnen. Es macht dabei keinen grundsätzlichen Unterschied, ob man dann an äußere oder innere Befriedigung denkt oder ob man das erstrebte Glück in gegenwärtigem Genuß oder in künftigem Ruhm erblickt oder ob man es in diesem Leben oder erst im Jenseits als Lohn erwartet. Denn bei allen diesen Möglichkeiten ist der eigentliche Nerv der Sittlichkeit verkehrt und verkrümmt, indem die selbstgewollte Hingabe an den Dienst der anderen nur Mittel zur Herstellung des eigenen Glückes ist. Es braucht nicht weiter dargetan zu werden, daß diese eigentümliche sittliche Bildung formal dem Aberglauben parallel läuft. Dieser bestand darin, daß der Trieb nach dem Erleben Gottes nicht durch den überweltlichen Gott, sondern durch innerweltliche Dinge gestillt wurde, jene benutzt den Trieb zum Dienst der geistigen Welt dazu, diese zum Mittel der eigenen Beglückung zu verwerten. Man könnte also wie vom Aberglauben so hier von Abersittlichkeit sprechen. Aber dies Wort ist nicht gebräuchlich und kann zudem durch ein mehr charakteristisches ersetzt werden. Dem Unglauben trat bei der Bestimmung der Sünde die Selbstsucht als das Widerspiel der sittlichen Liebe an die Seite (oben S. 11f.). Wie nun die Glaubensanlage den Unglauben im Leben des natürlichen Menschen als Aberglaube erscheinen ließ, so wird die Liebesanlage der egoistischen Selbstsucht die Form des Glücksstrebens oder der eudämonistischen Sittlichkeit verleihen. Hiermit ist dann bei dem natürlichen Menschen sowohl der fortdauernden Herrschaft der

Sünde als dem Fortbestand der sittlichen Anlage Rechnung getragen.

Noch ein Punkt muß zu dem Gesagten erläuternd hinzugefügt werden. Wir haben früher (Bd. I, 512 f.) gehört, daß die Anschauung des wirklichen sozialen Lebens den Menschen dazu bringt trotz des egoistischen Willens sich zu einer relativen Willenseinheit mit den übrigen Menschen zu verbinden. Außer der oben hervorgehobenen ethischen Anlage des Menschen kommen hierfür praktische Verstandeserwägungen in Betracht. Sobald das Gemeinschaftsleben eine gewisse Festigkeit erlangt hat, ist es eine notwendige Verstandesforderung, daß der Einzelwille sich irgendwie der Gemeinschaft einordnen muß. Dieser Verstandesforderung kann sich aber der Wille um so weniger entziehen als er selbst, wie wir eben sahen, auf Gemeinschaft angelegt ist. So entstehen dann die großen menschlichen Gemeinschaften und die in ihnen und an ihnen erworbenen Erfahrungen lassen die Notwendigkeit der Beschränkung der Einzelwillen durch den Gesamtwillen immer klarer werden, sodaß die Selbstsucht des sündigen Menschen wie von innen her durch die ethische Anlage so von außen her durch das soziale Gefüge in ihrer Auswirkung beschränkt wird. Damit ist ein weiterer Grund der praktischen Hemmung des bösen Willens gegeben. Aber diese hebt ihn keineswegs auf, sondern läßt uns nur ein neues durch die Natur der Dinge gegebenes Mittel seiner Beschränkung erkennen.

7. Sind wir nun in der Lage vermöge der Kategorie des Glücksstrebens das gesamte sittliche Leben der natürlichen Menschheit zu umspannen, können wir so all den Zügen, die in diesem Leben als erhaben und edel erscheinen, gerecht werden? Diese Frage kann m. E. bejaht werden. Man kann allen privaten, sozialen und heroischen Tugenden des natürlichen Menschen von unserem Gesichtspunkt her alle Gerechtigkeit widerfahren lassen und man kann den sittlichen Gegensätzen und Kämpfen volles Verständnis entgegenbringen und wird so nicht in die Gefahr verfallen das gesamte natürliche Leben als einen Sündenpfuhl zu verurteilen. Dabei wird man aber trotz allem an der Sündhaftigkeit dieses Lebens festhalten dürfen. Die Doppelseitigkeit dieses Urteils ist gerade so wie bei dem Aberglauben darin begründet, daß der natürliche Mensch einerseits die Rich-

tung der Selbstsucht überkommen und übernommen hat und ihm somit das eigene Glück als letztes Ziel vorschwebt, daß aber andererseits die sittlich soziale Anlage seiner Natur den selbstsüchtigen Willen zu einer Gemeinschaft mit den anderen Menschen antreibt, die ohne eine Rücksicht auf ihren Bedarf und eine Förderung desselben unvollziehbar ist. Daher kann auf weiten Strecken und langen Linien seines Denkens und Wirkens der natürliche Mensch mit Ernst und Hingabe sich um das Wohl seiner Mitmenschen bemühen und seine Kräfte sogar mit einer gewissen Selbstaufopferung in ihren Dienst stellen, wie die humanen und sozialen Bestrebungen aller Völker und Zeiten beweisen. Aber diese Erkenntnis schließt keineswegs aus, daß das letzte Motiv und somit der eigentliche Grundzug aller dieser Bemühungen in der Richtung der egoistischen Selbstbeglückung liegt. Das zeigt schon die mit der Sittlichkeit der Gesetzes- und Moralitätsreligionen so eng verknüpfte Idee der diesseitigen oder jenseitigen Vergeltung als des beherrschenden Motivs der Sittlichkeit. Was sich aber so in den Religionen mit aller Deutlichkeit offenbart, tritt mehr oder minder verhüllt auch in den aufgeklärten Gedanken der Philosophen an das Licht. Selbst bei einem Mann wie Kant, der die ganze Majestät des sittlichen Sollens dem Christentum entlehnt, tritt im Verlauf seiner Gedankenentwicklung die selbstsüchtige Glücksbefriedigung hervor. Diese Schranke der natürlichen Sittlichkeit ist nun aber kein Zufall, sondern sie ist innerlich begründet in dem Defekt in der Religion der natürlichen Menschheit. Die Unterwerfung des sich selbst bestimmenden Willens unter den empirisch nicht faßbaren letzten Zweck ist überhaupt nur möglich, wenn eine Ursache wirksam ist, welche als Geist die geistigen Willen diesem Zweck so unterwirft, daß diese in eine unmittelbare geistige Beziehung zu diesem Zweck versetzt werden. Vermöge dieser Einwirkung des absoluten Geistes werden die an sich einander widerstrebenden Willen in eine Beziehung zueinander gerückt, in der sie auf Grund des ihnen gemeinsamen Gehorsams wider Gott alles das, was Gottes Zweck zu fördern geeignet ist, wie sich selbst achten und fördern, sofern es mit ihnen gemeinsam dem Zweck Gottes dient. Dies ist die sittliche Liebe, die Gott gemeinsam mit allen Willen dienen will und daher um des Dienstes Gottes willen selbstlos sich den von Gott zu seinem Dienst bestimmten Willen

zum Dienst hingibt. Nur auf Grund der in dem Bestimmtwerden durch Gott hergestellten geistigen Einheit ist eine Hingabe an die übrigen Willen möglich, die sich von dem Zweck des eigenen Glückes freihält. Wenn nun aber dies Bestimmtwerden durch Gott von dem menschlichen Willen abgelehnt wird und abgelehnt werden kann, müssen die einzelnen Willen ihre Selbstbestimmung im selbstsüchtigen Interesse vollziehen, was, wie sich zeigte, keineswegs eine relative Gemeinschaft oder eine gegenseitige Förderung im einzelnen ausschließt, was aber trotzdem letztlich der Selbstsucht der einzelnen Willen dienen soll. Demnach ist zu urteilen, daß der Unglaube bzw. der Aberglaube, der die wirksame Offenbarung des absoluten Geistes in den Einzelgeistern ausschließt oder doch unterbindet, zur notwendigen Konsequenz die selbstsüchtige Beschränkung des Willensstrebens auf das eigene Glück hat. Wenn also Unglaube oder Aberglaube ist, ist die Wirkung der Ursache, die allein selbstlose Liebe hervorzubringen vermag, abgeschnitten. Indem also das Wollen die Wirkung des absoluten Geistes ablehnt, verabsolutiert es sich selbst und wird dadurch zu einem selbstsüchtigen Wollen. — Dann aber ist die Frage, von der wir ausgegangen sind, zu bejahen. Wir werden mit der Bestimmung des sittlichen Willens des natürlichen Menschen als eudämonistische Selbstsucht diesem wirklich gerecht, sofern wir sein sittliches Streben anzuerkennen vermögen, aber auch den Kreis, auf den es beschränkt bleibt, erkennen. Diese Beschränkung ergibt sich aber mit innerer Notwendigkeit aus dem Unglauben des natürlichen Menschen, wie dargetan ist.

8. Der natürliche Mensch bleibt also an den Bannkreis gebunden, in den er durch Unglauben und Selbstsucht eingetreten ist. Sofern aber ihm als von Gott geschaffenem Menschen die religiöse wie die sittliche Anlage mit ihrer Nötigung unverlierbar ist, wird sein Unglaube zum Aberglauben und im Zusammenhang hiermit die egoistische Begierde zum eudämonistischen Glücksstreben. Damit tritt eine allseitige Beschränkung seines religiösen und sittlichen Lebens ein, indem dieses unter die Herrschaft der Sünde gerät. Während nun aber die Sünde das Widerspiel des christlichen Lebens und somit religiöser und sittlicher Tod ist, gerät das natürliche Gesamtleben des Menschen zwar in den Bannkreis der Todhaftigkeit, bleibt

aber vermöge der ihm von Gott eingestifteten drängenden Anlage auf ein von Gott bestimmtes Leben lebendig, wie sich das im Aberglauben und in dem weitreichende sittliche Betätigung zulassenden sittlichen Eudämonismus zeigt. Indem wir aber diese Erkenntnis einer von dem Tode ständig bedrohten und mit ihm ringenden Lebendigkeit des inneren Menschen konstatieren, ist den beiden Postulaten, von denen wir ausgegangen sind, genügt. Der natürliche Mensch ist so angesehen ebenso sehr der Erlösung bedürftig als er ihrer auch fähig geblieben ist. Beide Postulate gehören aber auch innerlich zusammen, sofern nur dort von einer Bedürftigkeit nach innerer Befreiung geredet werden kann, wo auch die Fähigkeit zu ihr vorhanden ist, wie umgekehrt nur dort von einer Fähigkeit zur Befreiung gesprochen werden kann, wo zugleich ein Bedürfnis nach ihr vorliegt. Die auf den Tod Erkrankten bedürfen nur solange des Arztes und sind zugleich der Heilung fähig, als der Tod noch nicht eingetreten ist. Jesus ist daher gekommen als der Retter der Kranken. Es ist wichtig, daß man sich an diesem Punkte ganz klar wird über den Unterschied des Sünders und des natürlichen Menschen. Die Sünde ist an sich als Widerspiel des religiösen und sittlichen Lebens Tod wie auch die Krankheit an sich Tod ist. Wie aber der Macht der Krankheit die physische Lebendigkeit entgegensteht, so steht der Sünde die religiöse und sittliche Anlage des Menschen entgegen. Und wie daher der kranke Mensch trotz der Todesmacht in ihm kein toter Mensch ist, so ist auch der natürliche Mensch trotz der Todeskräfte der Sünde in ihm, nicht religiös oder sittlich erstorben. Damit wollen wir nicht sagen, daß es in ihm Gebiete oder Kräfte gibt, die von der Sünde unberührt blieben, sodaß diese von sich aus die innere Heilung zustande bringen könnten, denn das gesamte geistige Leben ist ja in den Dienst der Sünde gerückt und selbst die religiöse und sittliche Anlage des Menschen ist durch sie beeinflußt und gehemmt. Nur das wollen wir sagen, daß dem menschlichen Geist, sofern er ein solcher bleibt, gewisse apriorische Elemente immanent sind, die ihn nötigen den gesamten Stoff seines Erlebens religiös wie sittlich zu formen. Er kann nicht anders als seinen Gesamteindruck von dem Sein irgendwie in der Spitze der Gottesidee münden zu lassen und er kann nicht anders als die Gesamtheit seiner Aktivität bis zu einem gewissen Grade dem

Wirken für andere zu unterstellen wie er auch nicht anders kann als die Empirie seines Lebens nach logischen Kategorien zu ordnen. Hierin ist es aber begründet, daß trotz der Sünde so in dem von der sündhaften Richtung bestimmten geistigen Leben ihm ein gewisses Bewußtsein von Gott und ein gewisser innerer Antrieb für andere zu wirken erhalten bleiben, so wenig er dies Bewußtsein und diesen Antrieb allseitig zu erfassen und durchzuführen vermag. Damit ist jede Möglichkeit einer Selbsterlösung in dem Maße ausgeschlossen als gerade hierin seine Erlösungsfähigkeit und somit auch Erlösungsbedürftigkeit begründet ist.

9. Die religiössittliche Lebendigkeit des natürlichen Menschen, die uns hier beschäftigt, wird aber durch eine weitere Tatsache seines inneren Lebens bestätigt, die zugleich erweist, daß diesem die Beurteilung seiner Taten unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Schuld, also auch der Unterscheidung von Gut und Böse geläufig ist. Es ist das Gewissen. Konkret betrachtet stellt sich das Gewissen überall dar als ein Akt der Selbstbeurteilung unter dem Gesichtspunkt des Guten oder des Bösen. Gut und böse oder das, was schlechthin sein und schlechthin nicht sein soll, ist der einzige Maßstab, der für das Gewissensurteil in Betracht kommt. Wenn also jemand eine Handlung, die er begangen hat, als unklug oder unpraktisch, als ungeschickt oder unschön verurteilt und sich dabei ihrer vielleicht schämt, so hat dies mit seinem Gewissen nichts zu tun, weil dies sich ausschließlich darauf richtet, ob die Handlung gut oder böse gewesen ist. Die Gewissensakte sind also psychologisch als Akte des Selbstbewußtseins zu betrachten, die aber durch die Anwendung des angegebenen Maßstabes besonders modifiziert sind. Am leichtesten läßt sich die Gewissensfunktion beobachten, wenn es sich um die Beurteilung selbstgetaner Akte der Vergangenheit handelt. Doch kann sich das Gewissen auch auf ganze Reihen von Handlungen oder auch auf die Gesamtheit des sittlichen Handelns des Menschen beziehen. Künftige Handlungen des Menschen werden von dem Gewissensurteil betroffen, sofern der Mensch sie sich als durch sich vollzogene vorstellt. Wenn man also ein strafendes bzw. billigendes Gewissen, das es mit bereits vollzogenen Handlungen zu tun hat, von dem gesetzgebenden Gewissen, das sich auf die Verwerfung oder Billigung künftiger Handlungen bezieht, zu unterscheiden pflegt, so ist

fraglos die Grundform des Gewissens in dem strafenden Gewissen zu erblicken, sofern die gesetzgebende Form nur eine Abart dieser oder deren Anwendung auf Künftiges, das als bereits geschehen vorgestellt werden kann, darstellt. Das Gleiche gilt bezüglich des Gewissens in seiner Beziehung auf die Handlungen anderer Personen. In streng begrifflicher Rede ist ein derartiges Gewissensurteil über andere aus der Vorstellung des Subjektes zu erklären, es hätte diese Handlungen der anderen selbst getan oder es hätte sich an ihrer Ausführung beteiligt. Somit ist das Gewissensurteil über fremde Handlungen als ein indirektes zu beurteilen, das sich daraus ergibt, daß man sich das Urteil über sich selbst bildet, das einträte, wenn man selbst jene Handlung begangen hätte bzw. begehen sollte.

Auch Paulus, der das Wort *συνείδησις* in den christlichen Begriffsschatz eingeführt hat, läßt das Gewissen als einen inneren Zeugen auftreten, der ihm das Urteil über sich selbst bestätigt (Röm. 9, 1; 2. Kor. 1, 12; 1. Kor. 4, 4). Auch die Heiden, denen Gott das Werk des Gesetzes in das Herz eingeschrieben hat, empfangen von ihrem Gewissen eine Bestätigung dessen, wenngleich auch ihre sittlichen Gedanken in Widerstreit miteinander geraten (Röm. 2, 15). Die Frage ist nun, woher dies Gewissensurteil seine Sicherheit empfängt, die hier wie überall vorausgesetzt wird. Die populäre Definition als „Stimme Gottes im Menschen“ scheint dem Gewissen eine in allen Menschen identische sittliche Erkenntnis beizulegen. Das würde zu dem Urteil führen, daß der Gewissensinhalt als eine dem Menschen angeborene sittliche Erkenntnis zu bezeichnen wäre. Dies widerspricht aber dem offenkundigen Tatbestand, da der das Gewissen leitende Maßstab bei den Menschen offenbar überaus verschiedenartig ist. Was die einen als schweres Vergehen verdammen unter Berufung auf ihr Gewissen, bleibt bei den anderen ungerügt oder kann wohl gar als gut beurteilt werden. Wenn man diesen Tatbestand im Auge behält, wird man nicht umhin können eine große Verschiedenheit der Maßstäbe in den Gewissensurteilen anzuerkennen. Diese Verschiedenheit erklärt sich aber aus der Differenz der religiösen und sittlichen Inhalte der verschiedenen Menschen und Menschengruppen. Das heißt aber, daß der Maßstab für die Gewissenstätigkeit in dem religiösen und sittlichen Besitz des Menschen besteht. Das Gewissensurteil ist somit so richtig

oder so falsch als die sittliche Anschauung dessen, der es bildet, es ist. Ist also die sittliche Anschauung irrig, unklar oder „schwach“, so wird auch sein Gewissen diese Beschaffenheit haben (vgl. 1. Kor. 8, 7; 10, 27 f.). Aber hierdurch ist nicht ausgeschlossen, daß auch in diesem Fall das Gewissen kategorisch urteilt, wie man es immer an dem „irrenden Gewissen“ beobachten kann. Hiernach kann man also dem Gewissen keinen angeborenen Inhalt zuschreiben, wie es etwa eine angeborene Idee des Guten wäre. Vielmehr ist der sittliche Inhalt, der dem Gewissen zum Maßstab dient, als geschichtlich, erworben oder anerzogen zu bezeichnen. Da nun aber die Funktion des Gewissens formal überall die nämliche ist, so kann man das Gewissen in diesem formalen Sinn als etwas dem Menschen Anerschaffenes ansehen. Damit löst sich die Streitfrage, ob das Gewissen angeboren oder anerzogen sei. Denkt man an den sittlichen Gedankengehalt, den es als Maßstab für seine Urteile braucht, so ist es freilich als erworben oder anerzogen anzusehen. Denkt man dagegen an die innere Nötigung im Menschen diese Urteilsfunktion auszuüben, so wird man von dem Gewissen als von etwas dem Menschen Anerschaffenen reden müssen. Aber auch bei dieser letzteren Auffassung wird es sich nicht empfehlen die Definition als Stimme Gottes beizubehalten. Will man überhaupt von einer Stimme reden, so ist das Gewissen die Stimme der sittlichen Ideale des Menschen oder es ist das Urteil unseres besseren Selbst über unsere Taten. Daß diese Ideale in dem Drang und in den Versuchungen des Lebens zeitweilig nicht befolgt werden, ist ebenso verständlich wie daß sie später bei ruhiger Selbstbetrachtung sich wieder geltend machen.

Demnach werden wir also sagen: das letzte Ideal, das eine große Zahl ihm untergeordneter Ideale umfaßt, ist als das von der praktischen Vernunft des Menschen ergriffene letzte Strebeziel des Willens für den Menschen der umfassende Ausdruck dessen, was sein soll oder des sittlich Guten. Wenn er nun das von ihm verwirklichte oder ihm mögliche Handeln sich im Selbstbewußtsein vergegenwärtigt, muß er es entweder als diesem von ihm selbst bejahten Ideal entsprechend und somit als gut oder als ihm widersprechend und somit als böse beurteilen. Diese Selbstbeurteilung ist also allerdings eine besondere Anlage des Menschen, aber das, was dieser Anlage ihre Eigenart gibt, ist der

Bestand der Kategorie des Guten in der praktischen Vernunft und demgemäß auch in dem Willen des Menschen. Der Mensch ist also so veranlagt, daß er das, was er will oder wollen kann, selbst an seinem obersten Ideal bemessen und dann als gut oder böse beurteilen muß. Nimmt man nun hinzu, daß dies Ideal gemäß der Anlage des Menschen ein Wollen für andere in sich faßt, wie es auch in der selbstsüchtigen Verschiebung des Ideals irgendwie durchschimmert (vgl. S. 76), so wird man sagen müssen daß das Gewissensurteil als von diesem Ideal bedingt, auch irgendwie die Willenshingabe an die Mitmenschen betreffen und dadurch indirekt in die praktische Gestaltung des Gemeinlebens eingreifen wird. Das ist dort, wo das letzte Ideal im Sinn des Christentums bestimmt wird, unmittelbar einleuchtend. Da nun aber auch bei dem natürlichen Menschen die Selbstsucht nich zur unbeschränkten Durchführung gelangt, so wird auch bei ihm das Gewissensurteil bis zu einem gewissen Grade den ethisch sozialen Maßstab brauchen. Indem aber dieser auf der apriorischen ethischen Anlage des Menschen beruht, wird auch die Gewissensbetätigung durch diese bedingt sein. Es bedarf somit zum Verständnis des Gewissens nicht der Annahme weiterer besonderer Anlagen, sondern der gesamte Tatbestand erklärt sich ausreichend aus der ethischen Anlage des Menschen und aus der Diskrepanz seiner einzelnen Handlungen von seinen ethischen Idealen sowie aus dem Selbstbewußtsein.

Auf die mannigfaltige Bedeutung des Gewissens innerhalb der christlichen Frömmigkeit einzugehen besteht an diesem Ort keine Veranlassung. Dagegen muß erwogen werden, welche Wirkung dem Gewissen innerhalb der natürlichen Menschheit zukommt. Die regelmäßige Funktion des Gewissens hat zunächst zur Folge, daß der Gegensatz von Gut und Böse den Menschen praktisch eingeübt und eingeprägt wird und daher nie zu einer leeren Theorie werden kann. Sodann wird dadurch, daß das schlechte Gewissen mit starker Unlust verbunden ist, der Mensch innerlich abgehalten von Handlungen, denen das schlechte Gewissen folgt, hierdurch aber indirekt auf ein Handeln gewiesen, das von dem Gewissen anerkannt wird. Somit wird durch das Gewissen das sittliche Empfinden in dem Menschen gestärkt und zugleich eine gewisse sittliche Lebendigkeit erhalten. Endlich aber wird die Selbstverurteilung durch das Gewissen die Sehn-

sucht nach einem reinen oder guten Gewissen erwecken, wie es Hbr. 10, 22 ansieht.

10. Damit ist die Aufgabe, die diesem Paragraphen gestellt war, erledigt. Der Mensch als Sünder hat die Beziehung zu Gott gelöst, sofern er Gott nicht will und daher auch nicht will, was Gott will. Er ist aber auf die Hinnahme der Gotteswirkungen ebenso angelegt wie auf die Hingabe an den in jenen sich ihm wirksam erschließenden Gotteszweck. Er vermag also trotz seines Widerwillens sich nicht vollständig zu lösen von dieser doppelten immanenten Bestimmung. Das zeigt sich darin, daß er die von ihm empfundenen Weltwirkungen irgendwie in die Form der Gottheit faßt und daß er die sich ihm im Zusammenhang seines Wirkens unter den Menschen darbietenden Beziehungen einem von ihm als absolut gesetzten Zweck unterordnet. Indem nun aber jenes nicht die Gottheit selbst und dieses nicht den von Gott gegebenen Zweck erfaßt, was dort durch den Unglauben hier durch die Selbstsucht verhindert wird, nimmt die Religion des natürlichen Menschen die Art des Aberglaubens und seine Sittlichkeit die Art des Eudämonismus an. Das war die doppelte Mischbildung, die wir kennen lernten. Hierzu trat dann die innere Nötigung der sittlichen Selbstbeurteilung unter dem Gesichtspunkt gut oder böse. In diesen drei Punkten stellte sich uns der konkrete natürliche Mensch dar. Der erste zeigte uns, daß er noch Religion hat und worin ihr Mangel besteht. Der zweite lehrte, daß ihm Sittlichkeit geblieben ist und wodurch sie verkehrt ist. Der dritte wies nach, daß das Sittliche eine regelmäßig wirksame Kategorie seines persönlichen Lebens ist und inwiefern diese ihm die Schranke seiner Sittlichkeit zum Bewußtsein bringt. Wenn man die Beobachtungen, die wir in dem 2. Teil des Systems über das soziale und geschichtliche Leben der Menschheit angestellt haben, zur Erläuterung dieser Gedanken im einzelnen heranzöge, so würde das entworfene Bild an Farbe und Anschaulichkeit gewinnen. Aber das kann hier nicht ausgeführt werden. Ich verweise in der Hinsicht auf die sozialethischen Erörterungen das „Systems der Ethik“. Nur das muß noch hervorgehoben werden, daß erst die Erörterungen dieses Paragraphen uns ein konkretes Bild von dem Leben der sündigen Menschheit gewähren. Hatten wir Bd. I, § 21 und 22 das an sich seiende Wesen des Menschen als Inbegriff seiner geistigen und

sozialen Fähigkeiten verstanden, so haben wir § 24—26 das Wesen der Menschheitssünde als des Widerspieles zu der vermöge jener Fähigkeiten ihm von Gott vorgezeichneten Lebensrichtung kennen gelernt. Jetzt nun haben wir in diesem § 27 verstanden, wie sich das konkrete Leben der sündigen Menschheit darstellt in der Vereinigung der von ihr gewollten widergöttlichen Richtung mit den ihr von Gott gegebenen geistigen und sozialen Tendenzen. Hier erst begreifen wir aber auch, wie auf weiten Strecken ein Zusammenwirken und gegenseitiges Verständnis zwischen Christen und Nichtchristen möglich ist. Stehen auch das letzte Ziel und das bestimmende erste Motiv bei beiden in einem unüberbrückbaren Gegensatz zueinander, so kennen doch beide ein erstes Motiv und ein letztes Ziel. Daher können sie einander nicht nur verstehen, sondern auch in den praktischen Dingen des Lebens sehr wohl gemeinsam arbeiten und sich um gemeinsame Interessen bemühen. Man muß das im Auge behalten, um nicht einem unwahren und weltfremden Rigorismus zu verfallen, dabei aber freilich sich auch vor der Preisgabe der eigenen Motive und Ziele hüten, vgl. auch 1. Kor. 5, 9ff.

§ 28. Der Ursprung des Bösen.

1. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen ist bisher von uns infofern gestreift worden als wir einen Anfang der Sünde in der Zeit angenommen und sie auf eine menschliche Willensentschließung zurückgeführt haben. Damit ist aber noch nichts über die besondere Ursache, die den bösen Willen hervorgebracht hat, gesagt. Von alters her gehen die Meinungen über die Frage nach dem Ursprung des Bösen weit auseinander. Man wird im ganzen vier Auffassungen unterscheiden können. Zuerst den Dualismus der persischen Religion und des Manichäismus mit der Unterscheidung zweier ewiger Grundprinzipien, des guten und des bösen. In der Christenheit hatte diese Anschauung nie Wurzel gefaßt, weil sie in einem zu deutlichen Gegensatz zu der Allmacht Gottes steht. Die in der Kirche von früh an herrschende Ansicht führt die Sünde auf den Teufel als den Fürsten einer bösen Geisterwelt zurück. Nach einer anderen Anschauung ent-

steht das Böse aus der Sinnlichkeit, die den noch unreifen Geist zum Ungehorsam wider die Gebote der Moral verleitet und Anlaß zu einer Habitualität dieser sinnlichen Denkungsweise wird. Dem gegenüber sieht eine weitere Anschauung in dem menschlichen Willen selbst die Ursache des Bösen. Nun muß aber diese wie die vorigen Auffassungen mit dem Gedanken der göttlichen Allwirksamkeit auseinandergesetzt werden. Wenn nämlich das Böse in dem Wollen dessen besteht, was Gott nicht will, so scheint das mit dem Gedanken zu kollidieren, daß alles Seiende nur ist, sofern es von Gott gewollt wird. Hiernach wäre das Böse von Gott sowohl gewollt als auch nicht gewollt. Darin ist es aber begründet, daß die Dogmatik in unserer Frage die göttliche Allmacht, die freilich zumeist mißverstanden wird (vgl. Bd. I, 355 f.), bei Seite läßt. Wenn dann aber die Beantwortung unserer Frage nicht bei dem menschlichen Willen stehen bleibt, sondern gern auf einen diesen bewegenden übermenschlichen bösen Geist verweist, so ist das in dem Bewußtsein der fremdartigen und zerstörenden Wirkungen des Bösen in dem menschlichen Wesen begründet. Es erscheint unmöglich, daß aus dem Menschen selbst das hervorgehe, was sein ganzes Wesen verzerrt und was für ihn immer eine fremde und furchtbare Art behält und was er daher zu bekämpfen sich innerlich veranlaßt fühlt. Man wird leicht diese und ähnliche Argumente als nicht eben triftig oder als mehr gefühlsmäßige Überredungen durchschauen. Und in der Tat ist der Hauptgrund, den die ältere Dogmatik für die Lehre vom Teufel als dem Urheber des bösen Willens anführt, ein anderer, nämlich daß dies Lehre der Bibel sein soll.

2. Die Lehre der alten protestantischen Dogmatik ist in Kürze folgende. Ein Teil der Engelwelt beharrte nicht in der ihnen anerschaffenen Weisheit und Gerechtigkeit. Sie sind in der ersten Woche nach Vollendung der Schöpfung *incertum qua die* von Gott wahrscheinlich aus Hochmut abgefallen. Ihr Fürst und Führer war der Teufel. Zur Strafe kamen sie in einen *status miseriae*, aber trotzdem bleibt ihnen eine *scientia* und *potentia*, die der menschlichen überlegen ist. Ihr Streben ist darauf gerichtet die göttliche Herrlichkeit zu erschüttern, die Kirche zu hemmen und zeitliches und ewiges Verderben über die Menschen zu bringen. Demgemäß hat der Teufel den ersten Menschen zur Sünde verführt und ist zu dem Zweck auch weiter unter

der Menschheit tätig. Auch wirkt er die *obsessio spiritualis*, die nur Gottlose trifft und die *obsessio corporalis*, die sich auf alle Menschen erstrecken kann. — Nachdem diese Lehre durch die Aufklärung stark erschüttert worden war, wandte sich Schleiermacher in einer besonders eindrucksvollen Kritik wider sie. Er hob hervor, daß die Lehre vom Teufel keine neue Erkenntnis Christi gewesen ist, daß die protestantischen Bekenntnisse sie nicht besonders festgestellt haben und daß sie auch nicht in die evangelische Heilsordnung verflochten worden sei. Zudem sei die Lehre auch in sich selbst widerspruchsvoll, sofern die ausgezeichnete Einsicht und die beharrliche Bosheit des Teufels einander widersprechen. Der Teufel könne nicht Gott erkennen und zugleich bekämpfen. Erkenntnis und Bosheit müßten aber in dem Teufel in höchstem Grade angenommen werden, da er sonst entweder nicht so gefährlich oder nicht so bösartig sein könnte, wie er es doch sein soll. — Diese Kritik Schleiermachers wurde in weiten Kreisen maßgebend und man reduzierte dann die Teufelslehre auf ihren „Kern", wie etwa auf die übermenschliche Tenazität des Bösen.

Dem gegenüber bemühten sich die Restaurationstheologen energisch um ihre Wiederherstellung und Begründung. Insbesondere hat Philippi (vgl. auch Al. v. Oettingen) sein Interesse dieser Frage zugewandt. Nach seiner Meinung sei die Bekehrung des Menschen und die Vergebung seiner Sünde nur möglich, wenn die Sünde von außen her, d. h. vom Teufel in ihn hereingekommen sei. Dies bewähre sich daran, daß die selbsterzeugte Sünde des Teufels unvergebbar sei. Man sieht auf den ersten Blick, daß dieser Beweis anfechtbar ist und daß er die Hauptgegengründe Schleiermachers nicht aus dem Wege schafft. Zunächst muß auf die *petitio principii* verwiesen werden, die darin liegt, daß der Unterschied von teuflischer und menschlicher Sünde als Grund der Vergebbarkeit oder Nichtvergebbarkeit einfach vorausgesetzt wird. Es wäre statt dessen vielmehr zu zeigen gewesen, daß es überhaupt teuflische Sünde gibt, während man hier deren Existenz als gegeben annimmt und aus dem Unterschied dieser vorausgesetzten teuflischen Sünde von der menschlichen Sünde die Existenz der teuflischen Sünde beweist. Sodann ist es keineswegs einleuchtend, daß bei dem Menschen, der, wenn auch verführt, selbst sündigt, die Sünde mit rationaler Notwendigkeit als vergebbar zu betrachten sei, zumal der Mensch doch auch unvergeb-

bare Sünde begehen könnte. Weiter ist es durchaus unbefugt der erlösenden Kraft der göttlichen Liebe derartige Schranken zu setzen. Endlich aber wäre, wenn wirklich das erste Aufbringen der Sünde unvergebbar sein soll, während die späteren Sünder Vergebung erhalten können, es durchaus genügend den ersten Sünder oder nach der biblischen Geschichte die Eva mit der unvergebbaren Sünde zu beladen, und so des Teufels ledig zu gehen. Man kann also nicht urteilen, daß diese und ähnliche Gedanken zum Erweis der religiösem Notwendigkeit einen Teufel anzunehmen ausreichen. In Wirklichkeit ist denn auch der Beweis nicht aus solchen Argumenten, sondern aus der Absicht die Bibellehre zu befolgen zu erklären. Wir sind somit genötigt uns dieser zuzuwenden.

3. Die biblische Auffassung des Teufels und der Dämonen hat zur Voraussetzung die alte Anschauung von einer die Gottheit umgebenden und ihre Dienste ausführenden Geisterwelt. Es sind die Engel des Alten und Neuen Testamentes (Deut. 33, 2. Ps. 29, 1 f.; 68, 18. Dan. 7, 10. Apok. 5, 11). Sie sind die starken Helden, die den Willen Gottes ausführen (Ps. 103, 20) und etwa in Wind und Feuer wirksam werden (Ps. 103, 20 vgl. Jud. 6, 21; 13, 20; 2. reg. 2, 11; 6, 17; Exod. 13, 21). Im Neuen Testament wird ihnen speziell die Beziehung zu dem Dienst an denen, die das Heil erlangen sollen, zugeschrieben (Hbr. 1, 14; 1. Ptr. 1, 12; Mt. 18, 10; Lk. 15, 10; 16, 22). Sie walten in der Geschichte der Völker (Dan. 10, 5 ff. 13. 20 f.) und führen auch die Gerichte Gottes aus (Exod. 12, 23; 2. Sam. 24, 16; 2. reg. 19, 35; Ps. 78, 49; Prov. 16, 14; Hi. 33, 22; Act. 12, 23). Im Neuen Testament nehmen sie dann auch einen mehr abstrakten Charakter an als *δυνάμεις, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, θρόνοι, δόξαι* (Kol. 1, 16; 2, 10; Eph. 1, 21; 3, 10; 2. Ptr. 2, 10). Sie sind die Kräfte, die Gott zu Gebote stehen, um seinen Willen in der Welt durchzuführen. So dienen sie zur Veranschaulichung der Wahrheit, daß Gottes Wille auf Erden so von den Menschen erfüllt werden soll, wie die Engel ihn im Himmel erfüllen. An ihnen mit ihren überweltlichen Kräften stärkt zudem der Glaube die Überzeugung „Weg hast du allerwegen, an Mitteln fehlt's dir nicht“. Aber so wenig sie eine selbständige Bedeutung neben dem göttlichen Willen haben, so wenig treten die Menschen zu ihnen in eine religiöse oder in eine regelmäßige Beziehung. Eine selbständige religiöse Bedeutung kommt ihnen

daher im Neuen Testament in keiner Weise zu, zumal das Gesetz, von dem es heißt, daß es einst durch die Engel gegeben worden sei, um seine Bedeutung gekommen ist seit durch den Mittler Christus die Gnade offenbart ist (Gal. 3, 19; Kol. 2, 15; Act. 7, 38. 53; Hbr. 2, 2) und eine religiöse Verehrung der Engel ausdrücklich ausgeschlossen wird (Apok. 19, 10; 22, 9). Die Engel sind eine Vorstellung der israelitischen Weltanschauung, die dann auch von den neutestamentlichen Männern übernommen worden ist. Da dieser Vorstellung eine religiöse Bedeutung neben dem göttlichen Walten nicht zukommt, so gehört sie auch nicht in die christliche Dogmatik. Andrerseits ist diese Anschauung, wenn sie im biblischen Sinn aufgefaßt wird, in keiner Weise für die christliche Frömmigkeit gefährlich. Es ist daher unveranlaßt sie zu bekämpfen. Daß es außer den menschlichen Geistern auch andere Geister im Weltall gibt, ist eine Annahme von großer Wahrscheinlichkeit. Indessen reichen unsere religiösen und wissenschaftlichen Erkenntnismittel nicht hin, um über Existenz und Art solcher Geistwesen irgendwelche sichere Aussagen zu machen. Eine *Engellehre* kann daher unmöglich als dogmatische Aufgabe anerkannt werden. Hier waren wir aber genötigt sie wenigstens zu streifen, da sie fraglos eine Voraussetzung des uns beschäftigenden Teufelsglaubens ist.

Den Übergang bildet der Gedanke, daß wie Gott selbst Versuchung (Gen. 22, 1) und Unglück wirkt (Am. 3, 6) oder die רוּחַ־אֱלֹהִים רָעָה über den Menschen kommen läßt (1. Sam. 16, 16) so überhaupt von ihm Engel des Unglücks, des Verderbens und, des Todes gesandt werden (s. oben). Nun tritt aber an vier Stellen des Alten Testamentes ein besonders Wesen unter den Engeln hervor, das der Widersacher (הַשָּׂטָן) genannt wird und nicht nur Leid und Unglück über die Menschen bringt, sondern sie auch dadurch von Gott abzubringen versucht, um sie vor ihm verklagen zu können (Hiob 1, 6 ff.; Sach. 3, 1 f.; 1. Chron. 21, 1). Das Neue an dieser Gestalt ist, daß ihr Absehen darauf geht die Menschen zum Bösen zu verleiten und sie vor Gott schuldig zu machen. Da dies nun auch Gen. 3, 1 ff. von der Schlange beabsichtigt ist, so wird man sie wohl als eine Erscheinungsform dieses Widersachers der Menschheit anzusehen haben. Es ist nicht unmöglich, daß der persische Ahriman mit beigetragen hat zu der Heraushebung dieses bösen Engels aus der Schar der übrigen.

Indessen muß andererseits beachtet werden, daß der Satan Gott untergeben bleibt und keineswegs wie Ahriman als ein zweites Prinzip wider ihn kämpft. Der Satan des A. T. ist ein Feind des Menschen, nicht aber eigentlich Gottes. Die alte Vorstellung, daß er als Glied der oberen Geisterwelt ein Organ Gottes ist, wirkt also noch nach und noch bei Paulus begegnet uns die nämliche Vorstellung (1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 12, 7). Von einem Fall des Teufels weiß das A. T. nichts, erst die rabbinische Tradition scheint derartiges vorauszusetzen. Aber auch die neutestamentlichen Stellen, die man hierfür anführt, besagen nichts darüber. Lk. 10, 18 meint nur, daß jetzt der Teufel wie ein Blitz vom Himmel herabgefallen sei, woraus sich begreift, daß seine Gewalt sich bei der Aussendung der Siebzig auf der Erde erwiesen hat. Joh. 8, 44 sagt, daß der Teufel von Anfang an Lügner war und nicht in der Wahrheit stand (lies: *οὐκ ἔστηκεν*). Jud. 6 und 2. Ptr. 2, 4 sprechen von den Engeln Gen. 6 und ihren Strafen. — Im übrigen ist die neutestamentliche Anschauung mehr entwickelt als die des A. T. Von Anbeginn her sündigt der Teufel, er lügt und betrügt die Menschen und ist der Mörder derer, die seine Gelüste tun wollen und hierdurch seine Kinder werden (Joh. 8, 44; 13, 2. 27; 1. Joh. 3, 8. 10. 12; Apok. 12, 9; 20, 3. 8. 10; 2. Kor. 4, 4). Er sucht also die Menschen zum Bösen zu verführen, auch durch die Leiden, die sie treffen (1. Ptr. 5, 8 f. vgl. Mt. 4, 1 ff.) und wird dadurch ihr Mörder, sofern er das wirkliche Leben in ihnen ertötet. Aber auch die Übel und der leibliche Tod können auf ihn zurückgeführt werden (Act. 10, 38; 1. Thess. 1, 18; 1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 12, 7; 1. Tim. 1, 20; Hbr. 2, 14). Er ist der Fürst einer Geisterwelt, die Gewalt über die Menschen hat und sie der Macht der Finsternis unterwirft (Kol. 1, 13; Eph. 2, 2; 6, 18; Act. 26, 18 vgl. Mt. 13, 39). Daher wird er auch *ὁ ϑεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2. Kor. 4, 4) oder *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* genannt (Joh. 12, 31; 16, 11; 14, 30) und der Wandel der Sünder geschieht *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειϑείας* (Eph. 2, 2).

4. Damit ist der biblische Gedankenstoff in seinen Hauptzügen wiedergegeben. Es handelt sich also um ein Geistwesen von der Art der Engel, das einerseits den Menschen allerhand Übel zufügt, die unter Umständen auch göttliche Erziehungsübel sein können und das andererseits die Menschen innerlich zu bösen

Begierden anstachelt. Dies Wesen steht in einem gewollten Gegensatz zu Gott, es will seinerseits die Menschen beherrschen, aber es handelt im Haß wider sie und zu ihrem Verderben. Können nun diese Gedanken zu einem dogmatischen Begriff verarbeitet werden? Hierbei kommen folgende Gesichtspunkte in Betracht. Zunächst fragt es sich um den Ursprung und die religiöse Stellung des Begriffes, sodann ist die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit zu stellen und endlich ist zuzusehen, ob der Begriff wirklich das Problem nach dem Ursprung des Bösen löst.

Die oft gehörte Einrede, als sei der Teufelsgedanke persischen Ursprunges, ist geschichtlich kaum zu begründen. Ebenso kann nicht geleugnet werden, daß dieser Gedanken von Jesus und den Aposteln angewandt worden ist. Trotzdem wäre es fehlerhaft, wenn man ihn auf Grund dessen bereits als für die Dogmatik ausreichend legitimiert bezeichnete. Das wäre er nur, wenn er als ein Bestandteil der Offenbarung gelten dürfte. Aber eben dies läßt sich nicht erweisen. Es handelt sich vielmehr um eine volkstümliche Anschauung, deren Ursprung aus der der antiken Welt gemeinsamen Idee von guten und bösen Geistern hinlänglich erklärt wird und die letztlich auf den Polydämonismus der Primitiven zurückzuführen sein wird. Wie man die Engel in verschiedene Klassen schied und einen Engelfürsten annahm, so hat man es auch mit den bösen Geistern gehalten. Dazu kommt weiter, daß die Teufelsgestalt widerspruchsvolle Züge in sich verbindet, indem sie einerseits als Widersacher Gottes, andererseits aber nach der ursprünglichen Vorstellung als Organ Gottes bei der Erziehung des Menschengeschlechtes betrachtet wird. Daß Paulus einen Menschen dem Teufel überliefert, damit seine Seele gerettet werde oder selbst, um vor Überhebung bewahrt zu bleiben, unter gewissen von dem Teufel veranlaßten Übeln leidet (1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 12, 7), hat offenbar keinen anderen Sinn als wenn die Korinther wegen ihrer unwürdigen Abendmahlsfeier von dem Herrn durch allerhand Leiden gezüchtigt werden, um nicht der Verdammnis zu verfallen (1. Kor. 11, 32). Und ebenso verhält es sich, wenn in einem älteren Bericht Gott in seinem Zorn David zu einer Sünde reizt, während der spätere Bericht dies vom Teufel bewirkt sein läßt (2. Sam. 24, 1; 1. Chron. 21, 1). Es läßt sich in keiner Weise ausmachen, welche von diesen beiden

Vorstellungen als Offenbarung angesehen werden soll. Ebensowenig aber kann man ohne üble Künsteleien beide als mit einander identisch bezeichnen. Indem aber so der Begriff der Einheitlichkeit ermangelt, kann man ihn nicht als göttliche Offenbarung ansehen, denn diese enthält nur solche Gedanken, die zu dem religiösen Leben des Menschen in direkter Beziehung stehen und eben hierdurch eindeutig sind. Aber diese Beziehung fehlt dem Teufelsgedanken. Wenn es sich um die Erlösung von der Sünde und ihren Folgen handelt oder wenn der Sünder zur Bekämpfung der Sünde angehalten wird, so geschieht das in der Regel ohne eine Erwähnung des Teufels, wie denn auch der Gehorsam Christi zur Erlösung der Menschen eine solche Beziehung nicht in sich schließt und seine Stellung als Haupt der Kirche zur Darstellung kommt ohne den Teufel mit heranzuziehen. Demgemäß muß aber geurteilt werden, daß das Evangelium unter seinen konstitutiven religiösen Gedanken den Teufel nicht erwähnt hat. Wir haben demnach in solchen Darstellungen wie der von der Versuchung Christi durch den Teufel oder der von dem Samen des Unkrautes durch den Teufel oder in dem Gegensatz des Lichtreiches Christi zu der teuflichen Herrschaft der Finsternis nicht mehr zu suchen als zeitgemäße Veranschaulichungen der Macht des Bösen in der Welt und ihres Gegensatzes zu der Gottesherrschaft. Das soll nicht heißen, wie die Aufklärung es sich dachte, als wenn Christus und die Apostel nur aus Akkommodation ihre bessere Erkenntnis so ausgedrückt hätten. Sie waren natürlich selbst mit dem Volksglauben einig in der Annahme einer solchen bösen Geisterwelt. Aber nicht diese Vorstellung war es, die ihr religiöses Grunderlebnis bestimmte, sondern die Empfindung der für den Menschen an sich unüberwindlichen Macht des Bösen und der Übel in der Welt, welche nur durch den erlösenden Gottesgeist Christi überwunden werden kann.

Deshalb konnte das Evangelium aber auch verkündigt und formuliert werden, ohne den Teufel als solchen mit hinein zu beziehen. Die Anwendung überkommener religionsgeschichtlicher Formen und Mythen ist von einer ständigen Umdeutung dieser begleitet. Der Forscher muß daher stets, wenn ihm derartige Formen begegnen, fragen, in welchem Sinn und mit welcher Absicht sie in dem gerade vorliegenden Fall angewandt werden.

Betrachtet man die Aussagen vom Teufel unter diesem Gesichtspunkt, so scheint mir sicher zu sein, daß das Neue, worauf es den neutestamentlichen Männern ankam, nicht eine Verständigung über die Persönlichkeit des Teufels oder seine Rolle bei der Entstehung des Bösen war. Hätte ihnen hieran gelegen, so hätten sie ganz anders von dem Teufel und seiner Bedeutung reden müssen als sie es getan haben. Ihnen kam es darauf an die geschlossene Macht, die der Mensch in der Sünde erfährt, als eine allbeherrschende die ganze Menschheit bedrückende geistige Größe zu bezeichnen, die nur durch den Geist Christi als des Herrn überwunden werden kann. Das zeigt sich am besten an der abstrakten Bezeichnung als Kräfte und Gewalten, welche Paulus für Engel wie Dämonen anwendet (vgl. S. 90). Man vergleiche etwa die geflissentliche Konzentrierung auf die persönliche Art, mit der die Gnostiker von dem Weltschöpfer oder Mandäer und Manichäer von den einzelnen Dämonen reden, mit den Bemerkungen bei Paulus oder Johannes über den Teufel, um des gekennzeichneten Unterschiedes inne zu werden. Diese Bemerkungen wollen, wie gesagt, nicht den Teufelsglauben in dem N. T. in Abrede stellen, sie wollen nur einer unmethodischen Religionsgeschichte wehren, die meint, daß die gleiche Ausdrucksform auf verschiedenen Entwicklungsstufen der Religion einen Beweis für die unbedingte Gleichheit des geistigen Inhaltes und der ihn zusammenhaltenden religiösen Empfindung liefere. Das Evangelium wollte keine besondere Vorstellung von Ursprung und Wesen des Teufels lehren, sondern diese gegebene und gewohnte Vorstellung diente ihm gelegentlich zum Exponenten der tiefen Empfindung von der Einheit, Ausbreitung und Macht des bösen Geistes in der Welt. Dann aber kann der Teufelsgedanke, so wie er uns in dem Alten und in dem Neuen Testament entgegentritt, nicht wohl als ein integrierender Bestandteil der Offenbarung bezeichnet werden. Dieser Gedanke ist vielmehr eine volkstümliche Vorstellung, welche dem neutestamentlichen Glauben als Ausdruck für die religiöse Erfahrung der Macht des bösen Geistes in der Welt gedient hat.

5. Wenn nun aber jemand auf Grund der biblischen Aussagen an der Überzeugung von dem persönlichen Teufel meint festhalten zu müssen, so gerät er doch bei dem Versuch eine systematisch begründete Erkenntnis von dem Teufel zu gewinnen

in neue Schwierigkeiten. Diese Erkenntnis könnte doch nur gewonnen werden entweder aus dem Glauben an Gott oder aus natürlicher Erfahrung. Ersteres ist nicht möglich, wie wir gesehen haben, denn von dem Bewußtsein der Erlösung führt zwar ein Weg zur Erkenntnis des durch jene überwundenen bösen Zustandes des Menschen, nicht aber zu der Erkenntnis einer überempirischen Ursache des Bösen, zumal der Mensch sich selbst die Schuld für letzteres zuschreibt. Aber auch von einer Empirie in bezug auf den Teufel kann nicht die Rede sein. Versuchungen, welche die Seele scheinbar plötzlich anfallen oder die Hartnäckigkeit, mit der sie bei dem Bösen beharrt, können allerdings zu Zeiten sich wie etwas empirisch Unbegreifliches der Betrachtung darstellen. Allein diese oder ähnliche Beobachtungen reichen nicht hin, um eine Erfahrung vom Teufel und den Dämonen festzustellen. Denn ganz gleichartige Anfechtungen werden von demselben Menschen und ebenso von anderen Personen auch nur als Produkte der eigenen Hartnäckigkeit im Bösen, die aus dem Unterbewußtsein wieder emporsteigen, und daher als eigene Verschuldung oder als Konsequenz von Lebensumständen und persönlicher Zuchtlosigkeit empfunden. Es fehlt aber aus diesem Grunde durchaus an einem objektiv giltigen Maßstabe, um als Ursache einzelner Sünden den Teufel, als Ursache anderer aber böse Menschen und die eigene Bosheit zu erkennen. Aus leidenschaftlicher Erregung hervorgehende Urteile, wie sie Luther, Vilmar und viele andere abgegeben haben, reichen doch keinesfalls hin, um auf ihnen eine wissenschaftliche Erkenntnis aufzubauen. Aber selbst wenn man derartige Erregungen als ausreichende Grundlage für die Annahme des Teufels anerkennen wollte, so wäre damit noch nichts gewonnen für den Satz, daß die Sünde durch den Teufel in die Welt gekommen ist. Man dürfte höchstens urteilen, daß es wunderbare oder empirisch unerklärliche Einflüsse des Bösen gibt, nicht aber, daß dies überhaupt von dem Teufel in die Menschheit eingeführt sei, was doch hier in Frage steht. Ein derartiges Urteil wäre aber um so übereilter als es auch nicht an anderen unerklärbaren Erscheinungen des Seelenlebens mangelt und als die Ausbreitung und die Macht des Bösen sonst in der religiösen Betrachtung aus dem natürlichen Zusammenhang des Menschengeschlechtes und aus der umfassenden Verkehrung der menschlichen Art durch das Böse erklärt wird. Hier entsteht

ein Widerspruch, sofern einmal das Böse nach Ursprung, Art und Schuld menschlich sein soll, es dann aber doch wieder letztlich auf einen außermenschlichen Ursprung zurückgeführt wird. Hierzu kommt aber, daß die Schrift, aus deren Autorität diese Betrachtung hergeleitet wird, sie nicht etwa als lehrhafte Aussage sicher darbietet, sondern sie nur, und nicht einmal sicher, in der offenkundig legendarisch gehaltenen Erzählung der Genesis ausspricht. Angesichts dieses Tatbestandes wird aber gesagt werden müssen, daß es nicht möglich ist ein besonderes Gebiet teuflischer Einwirkungen innerhalb der regelmäßigen Erweisungen des Bösen abzugrenzen und daß daher von einer empirischen Grundlage für die Erkenntnis des Teufels nicht geredet werden kann. Vollends ist es aber unmöglich aus der empirischen Erkenntnis des Bösen seinen Ursprung aus einem überirdischen Geistwesen abzuleiten.

6. Setzen wir aber auch hier den Fall, es könnte auf Grund der Empirie die Existenz des Teufels erwiesen und somit ein Begriff von ihm gebildet werden, ja selbst es könnte mit Grund er als Urheber des Bösen in der Welt bezeichnet werden, so wäre für unseren Zweck auch damit nichts gewonnen. Die Frage, die uns beschäftigt, geht ja zuhöchst darauf, woher in der durch Gott geschaffenen und bestimmten Welt das Böse stammt und wie es angesichts der göttlichen Allwirksamkeit überhaupt möglich ist. Wenn nun auch zugestanden würde, daß der Teufel den Menschen zum Bösen verleitet hat, weil er selbst sich zu Gott in willentlichen Widerspruch gesetzt hat, so würde sich sofort die andere Frage erheben, wie denn der Teufel hat böse werden können. Die Frage wäre also nur aus einem niederen in ein höheres Stockwerk verlegt. Dadurch würde ihre Beantwortung aber nicht erleichtert, sondern im Gegenteil erschwert sein. Denn es ist jedenfalls schwieriger zu erklären, wie ein mit Gott in engster Gemeinschaft stehendes reines Geistwesen sich wider ihn hat auflehnen können als wie dies bei dem an die sinnliche Welt gebundenen und über ihren Horizont nicht hinausblickenden Menschen hat geschehen können. Also auch wenn man die Andeutung der Genesis als dogmatisch bindend und die rabbinische Idee von einem vormenschlichen Fall in der Engelwelt als sichere Erkenntnis anerkennen dürfte, so wäre damit das Problem, wie das Böse in der Gotteswelt möglich sei, keineswegs

gelöst. Die von uns bisher hypothetisch gemachten Konzessionen sind somit zurückzunehmen, da sie uns einer Lösung unserer Frage nicht näher bringen. Die Dogmatik ist also weder in der Lage einen wissenschaftlichen Begriff vom Teufel zu bilden, noch auch den Ursprung der menschlichen Sünde auf ihn zurückzuführen. Ersteres nicht, weil die biblischen Aussagen keine strenge Einheit bilden und weil eine gesicherte empirische Unterscheidung des teuflich Bösen von dem menschlich Bösen nicht erreichbar war. Letzteres nicht, weil die Erklärung des Ursprunges des Bösen keineswegs der leitende Gesichspunkt der biblischen Auffassung ist, wie sich gezeigt hat.

Es muß aber noch hervorgehoben werden, daß weder die biblische noch die spätere christliche Frömmigkeit die Versuchung gespürt hat die Schuld der Sünde von dem Menschen auf den Teufel abzuwälzen. Trotz der Überzeugung, daß der Teufel die Menschen zur Sünde verführt hat und in besonderen Fällen auch jetzt noch verführt, blieb man bei dem Urteil, daß die Menschheit wie der einzelne Mensch selbst die ganze Schuld für ihre Sünde tragen. Dem entsprechend spielt auch in den Darstellungen des Erlösungswerkes wie der Aneignung der Erlösung der Teufel eine verhältnismäßig geringe Rolle. Dasselbe gilt auch von den kirchlichen Bekenntnissen. Ein Dogma vom Teufel gibt es nicht. Vermeintliche Schrifttreue hat dann die altprotestantischen Dogmatiker zu einer dogmatischen Verarbeitung der Teufelslehre angetrieben (S. 88 f.). Da nach dem oben Bemerkten heute wenigstens eine Gefährdung des religiösen und sittlichen Bewußtseins von dieser Lehre nicht zu befürchten ist, so ist ein Kampf wider sie in der kirchlichen Praxis kaum anzuempfehlen, da ein solcher leicht das Interesse von den Hauptpunkten abzieht und positiv keinen Ertrag abwirft. Dies schließt natürlich nicht aus, daß wo ein Bedarf hiernach vorhanden ist, der Geistliche oder der Lehrer ihrer Überzeugung gemäß lehren sollen. Aber man soll dabei nicht in allgemeinen Worten jemandem Erfahrungen aufreden wollen, die notorisch nicht allgemein sind. Man bringt das Prinzip der Erfahrung in der Religion dadurch in Mißkredit.

7. Wir haben in anderem Zusammenhang die Möglichkeit erwogen, wie das Böse in den Anfängen der Geschichte in der besonderen Lage der ersten Menschen in dem Geist eines Menschen

seinen Anfang hat nehmen können (vgl. S. 49 ff.). Nicht um die Wirklichkeit des bösen Willens geht die Frage, denn diese steht durch die Empirie fest, sondern darum, wie diese geistwidrige Richtung im Geist der Menschheit hat entstehen können. — Die Geistigkeit des Menschen und die Möglichkeit sich in ihr mit anderen Geistern zusammenzufinden mag es erklären, daß der Mensch sein geistiges Bedürfnis durch sich und andere geschaffene Geister meint befriedigen zu können, daß ihm also das Gottesbildliche zum Ersatz Gottes wird. Seine Selbstbestimmungsfähigkeit läßt ihn dann diesen Wechsel vollziehen. Er will sich selbst als freies Geistwesen und will für sich keinen anderen Inhalt als den von der innerweltlichen Geistigkeit hergestellten. Indem das eine wie das andere naturgemäß ist und beides geeignet erscheint Ersatz für die Selbstbestimmung in der Gemeinschaft des absoluten Geistes zu gewähren, kann man sich diese geistwidrige Selbsttäuschung des Geistes als möglich vorstellen, zumal eigene wie fremde Geistigkeit als aus dem absoluten Geist stammend den Wechsel der Quelle verhüllt und dem apriorischen Bedarf nach dem absoluten Geist momentan zu entsprechen scheint. Statt des ewigen Stromes sind es Rinnsale aus ihm und statt der Triebkraft des Stromes ist es das aus ihm entstammende Ichvermögen, welche den Selbstbetrug und die Selbstverkürzung psychologisch verständlich machen. Das Ich vermag sich auch so selbst als geistig zu setzen und es ist dabei nicht völlig entleert von dem ihm gemäßen geistigen Inhalt und von der Quelle, die diesen speist. Der Umschwung, der sich in ihm vollzieht, ist absolut, aber er wird als bloß relativ empfunden, es ist ein chronischer Selbstmord und dadurch wird verhüllt, daß sein Effekt dem akuten Selbstmord gleichkommt. Indem sich nun aber das Ich auf diesem Wege von dem allbestimmenden Willen löst oder doch lösen will, tritt ein Egozentrismus ein, welcher der konzentrierenden Macht des allbestimmenden Willens widerstrebt und dadurch zur selbstsüchtigen Isolierung führt. Zwar ist das Ich mehr als früher auf die Welt und insbesondere auf die Geisterwelt angewiesen. Die unwahre und widernatürliche Verschiebung seiner Stellung hat zur Konsequenz, daß sich ihm die Wechselwirkung mit Welt und Geist, die äußerlich natürlich fortbesteht, innerlich wandelt in ein selbstsüchtiges Ausbeuten alles dessen, womit er in Berührung kommt. Je umfassender die

innere Aushöhlung durch das Abwehren des absoluten Geistes wird, desto stärker muß dieser selbstsüchtige Hang werden. Dazu kommt aber noch, daß in dem Maße als der jetzt egoistisch geleitete Verstand die Möglichkeiten einer Steigerung der Lebenslust zugleich mit der Schwierigkeit sie der spröden Natur und den übrigen gleichfalls selbstsüchtigen Willen abzuringen, erkennt, die Selbstsucht in dem Menschen sich steigern wird. Der in dem Menschen verbleibende Wechsel von Lust und Unlust dient zudem dazu einerseits das Streben nach Lust zu steigern, andererseits aber auch aus Lust wie Unlust das Bewußtsein der Realität und des Wertes der dem Menschen sich jetzt darbietenden Güter zu begründen.

So bleibt es bei den naturgemäßen Bewegungen der Seele. Verstand und Wille sind am Werk, Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein fungieren, kräftige Gefühle steigen auf, die Beziehungen zu der Umwelt und ihren Geistern bleiben gewahrt. Alle Dimensionen scheinen bloß verkleinert, aber eben darum greifbarer und fester geworden zu sein. Der Geist hat sich nur gelöst von einem dunkeln Urtrieb, von undeutlichen Intuitionen und einem für die Welt der Geister unfaßbaren Wollen. Der eigene Wille, greifbare Erkenntnisse und ein fruchtbares Wollen wirklicher Werte ist an die Stelle getreten. Und von alledem gehen doch irgendwie geistige Antriebe aus und das Bewußtsein von einem allbestimmenden Etwas bleibt, wenn man sich auch seinen Einwirkungen entzieht. Das Unklare und Allgemeine scheint ausgestoßen zu sein, an seine Stelle ist das Konkrete und Greifbare getreten. Beides entspricht der menschlichen Anlage, so scheint denn zunächst nur der Ton von der einen Seite dieser auf die andere gerückt zu sein. Der Mensch, der bestimmt ist ein Ich zu sein, ist es jetzt vermöge seiner Selbstbestimmung. Die Übermacht über die Welt realisiert es jetzt in eigener Kraft und seine Ohnmacht in ihr überwindet es, indem es sich alles dienstbar macht, nicht ohne daß Lust wie Unlust ihm seinen Weg bestätigen und auf ihm weiter treiben. — So etwa läßt sich aus der geistigen Art des Menschen im Zusammenhang mit deren Gebundenheit an die Welt die Möglichkeit verstehen, daß der Mensch so viel an ihm ist, die Beziehung zu dem absoluten Geist aufhob und die Wechselwirkung mit der Welt im Sinn der Selbstsucht auffaßte und ausbeutete, wobei allerdings das eine wie das

andere nicht möglich war ohne geistwidrigen und daher schuldhaften oder böse gewollten Bruch der Ordnung, die ihm mit seiner Geistigkeit gegeben war. Nicht also um einen bei dem Mangel an Erfahrung verzeihlichen Irrtum, nicht um ein naturgemäßes Überwiegen der Sinnlichkeit über den ungeübten Geist handelt es sich, denn derartiges würde nicht das Böse erklären. Es ist vielmehr böser Wille, der als solcher eigener Wille ist. Zwar dienen ihm die genannten Umstände zum Anlaß und Mittel, aber sie erklären keineswegs den Eintritt des bösen Willens. Wohl kann dieser durch äußere Verhältnisse angeregt oder ermöglicht werden, aber das, was ihn zum bösen Willen macht, ist ein anderes. Es ist die freie Selbstbestimmung. Das Böse ist eine Realität nicht so, als wenn äußere Zustände und Verhältnisse es schufen, sie können nur Übel hervorbringen, nie aber Sünde, denn die eigentliche Ursache letzterer ist der böse Wille selbst und nichts anderes. Das heißt also, der böse Wille hat keine andere *causa efficiens* als sich selbst oder er ist böse, sofern er böse will oder Böses will, was auf dasselbe hinausläuft. Wenn wir daher im Vorstehenden aus psychologischen Erwägungen die Möglichkeit des Eintrittes der Sünde aus den natürlichen Verhältnissen der Menschen aufzuzeigen versucht haben, so war unsere Absicht keineswegs, diese als die streng gefaßte Ursache des bösen Willens hinzustellen. — Der Wille kann nun aber nichts wollen, was nach der natürlichen und logischen Ordnung der Welt unmöglich ist. Soll also ein empirisch gegebenes wirkliches Wollen als möglich erwiesen werden, so besteht dieser Erweis darin, daß die logische und psychologische Möglichkeit dieses Wollens dargetan wird. Dadurch wird aber eben nur die Möglichkeit so zu wollen oder die materiale Ursache des Wollens ausgesagt, nicht aber die Wirklichkeit dieses Wollens erklärt oder seine formale Ursache aufgedeckt. Demnach kann die Frage, warum oder woher der Mensch sündigt oder böse will, zunächst nicht anders beantwortet werden als daß er so will, weil er so will. Diese Antwort würde auch dann zu geben sein, wenn man die menschliche Sünde auf teuflische Verführung zurückführt. Hingegen kann allerdings, wie wir es getan haben, die Frage nach der Möglichkeit der Entstehung der Sünde gestellt und beantwortet werden. Sollte sich nämlich zeigen, daß diese Möglichkeit durch logische und psychologische Gründe ausgeschlossen

ist, so würde damit die Unmöglichkeit der Wirklichkeit der Sünde erwiesen sein, während wenn die Möglichkeit, daß Sünde entsteht, nachweisbar ist, ein wissenschaftlicher Begriff von ihrer Entstehung gebildet werden darf. Damit ist aber keineswegs die Notwendigkeit der Entstehung der Sünde festgestellt, sondern, sofern sie als freie Willenstat anzusehen ist, muß sie auch als eine kontingente Tatsache beurteilt werden.

8. Aber noch eine letzte Frage erhebt sich, welcher die Wissenschaft nicht ausweichen darf. Es handelt sich um das Verhältnis der Entstehung und des durch den menschlichen Willen fortgehenden Bestandes der Sünde zu der göttlichen Allwirksamkeit. Der Sinn der göttlichen Allwirksamkeit ist, daß Gott alles, was ist und wird, bewirkt mit Einschluß der freien Taten des Menschen. Wir haben schon früher (Bd. I, 355 f.) erkannt, daß eine Fassung der Allwirksamkeit, die ihren Umfang beschränkt, sie zugleich aufhebt und somit unmöglich ist. Nun bestand aber das Motiv zu dieser Beschränkung in der Scheu auch die Sünde als etwas von Gott Gewirktes und somit auch Gewolltes zu betrachten. Und diese Scheu ist vollkommen begreiflich, wenn man daran denkt, daß dem Sünder die Sünde zu Bewußtsein kommt als das, was Gott nicht will. Wie kann nun Gott alles, was ist, wollen und doch eine Realität von der Bedeutung der Sünde nicht wollen? Das ist die schwierige Frage, der wir jetzt noch nachzugehen haben. Wir wissen bereits, daß man dieser Frage nicht ausbiegen kann durch den Satz, daß Gott zwar alles und so auch die Entfaltung und Herrschaft der Sünde in der Menschheit will, daß er aber ihre Entstehung und ihren Bestand nicht gewollt habe noch wolle. Dieser Satz müßte die Allmacht aufheben und Gott in eine Abhängkeit von der Kreatur bringen, die seinem Wesen widerspricht, denn auch die Erlösung würde hierdurch zu etwas werden, das Gott nicht an sich will, sondern wozu er erst durch die von ihm nicht gewollte Sünde veranlaßt würde. Die geläufige Antwort, daß er auf Grund seines Vorherwissens zwar den Eintritt der Sünde wußte und demgemäß von Ewigkeit her die Erlösung wollte, daß er aber die Sünde nicht wollte, genügt in keiner Weise, denn wie sollte der Allwirksame an sich oder von Ewigkeit her etwas überwinden wollen, das er überhaupt nie will? Oder wie sollte der Weltplan auf Erlösung eingestellt worden sein, wenn das, wovon erlöst wird,

von dem ewigen Willen nicht gewollt ist? Ist die Bestimmung zur Sündenfreiheit eine ewige, so hätte sie sich sofort durchsetzen müssen, denn eben hierzu wurde ja der Mensch bestimmt und somit auch geschaffen. Realisiert sich nun aber in Wirklichkeit diese Bestimmung auf einem weiten Umwege, so ist nicht einzusehen, inwiefern dieser Umweg und somit *die Sünde nicht auch von urher von Gott gewollt sein muß*. Es sind zu kurze, kreatürlich formierte Vorstellungen, in die man bei dieser Betrachtung den Allmächtigen zwängt. — Ebensowenig ist aber die vorliegende Frage dadurch zu eliminieren, daß man das Böse für ein Nichtseiendes erklärt, das, da Gott das Sein will, von Gott nicht gewollt werden kann. Nun ist das Böse allerdings das, was nicht sein *soll* (vgl. S. 4) oder das, was Gott nicht will. Das sagt uns aber nichts Neues, da unser Problem ja gerade darin besteht, wie dies Nichtseinsollende dennoch ist. Es wäre ein bloßes Spiel mit Worten, wenn man dies als das Widerspiel des Seienden der göttlichen Allwirksamkeit entziehen wollte, denn da es ein menschliches Wollen zur Ursache hat, dies aber wie alles ist, sofern Gott es will, so ist das menschliche Wollen zum Widerspiel des Seienden von Gott gewollt und somit auch letzteres von der göttlichen Kausalität bedingt, denn wenn ein Wollen in bestimmter Richtung gewollt wird, so wird auch diese gewollt.

Hier greift nun aber eine andere Erwägung ein, welche das ganze Problem aufdeckt und zugleich löst. Wir dürfen uns die göttliche Allwirksamkeit nicht als auf einen Punkt einer geschichtlichen Entwicklung isoliert gerichtet vorstellen, sondern *Gott will die gesamte Entwicklung* unter dem Gesichtspunkt des ihr von ihm geordneten Zweckes. Dieser Zweck ist aber die Verwirklickung seiner erlösenden Herrschaft. Er will also alle Taten und Zustände der Menschheit nicht an sich, sondern in der Beziehung zu diesem Zweck. Er will somit etwa die sinnliche Beschränktheit des Menschen nicht als etwas dauerndes, sondern als etwas, was von der Geistigkeit überwunden werden soll. So nun wäre auch zu sagen, daß er den bösen Willen der Menschen will, nicht damit er bleibe oder sei, sondern damit er durch die Erlösung überwunden oder in das Nichtsein zurückgeworfen werde. Somit will Gott das Böse, sofern es zu überwinden ist und er will es nicht, sofern es nicht überwunden wird.

Wir verstehen jetzt den Widerspruch in dem göttlichen Wollen hinsichtlich des Bösen. Er will es als etwas Nichtseinsollendes oder als einen Zustand, der durch seine Herrschaft überwunden werden soll. Aber er will es nicht, sofern es dauern und bleiben könnte. Der Satz Gott will das Böse ist somit, absolut gefaßt, schlechterdings falsch. Das darf in der folgenden Erörterung nie vergessen werden. An sich will Gott lediglich das Gute und er will das Sein des Bösen nur, sofern er sein Nichtsein will. Das Böse wird somit von Gott gesetzt, nicht zu einem positiven Werden, sondern zu einem Entwerden mit dem Ziel des Nichtseins. Der positive Wille Gottes ist also, daß es überwunden werde und aufhöre, denn er will nur das Gute als das durch ihn Werdende und Seiende. Hierbei muß man aber weiter erwägen, daß Gott in reiner Aktivität will, sodaß also für ihn die werdende Welt ein ewig vollendetes Sein ist. Daraus ergibt sich aber, daß er in Ewigkeit nur das Gute, wie es das Böse überwunden hat, will. Anders verhält es sich aber mit dem Menschen. Der Mensch, der das Böse will, macht es in seiner Beschränktheit zu einem dauernden Zustand seines Lebens, der als Zweck dieses beurteilt wird. Indem ihm aber der Gotteswille zu Bewußtsein kommt, muß er urteilen, daß Gott das nicht will, was er will, oder daß Gott Sünde nicht will. Dies Urteil ist in seinem zeitlich beschränkten Gesichtskreis notwendig, denn so wie er das Böse will, nämlich als dauernde Lebenstendenz, will Gott es nicht. Gott will es vielmehr nur als etwas, wovon der Mensch befreit werden und sich selbst befreien soll. Im Sinn des zeitlichen Menschen ist also das Böse bleibendes Lebensziel, für Gott ist es dagegen etwas, was durch seine Herrschaft überwunden wird, damit der Mensch sein bleibendes Ziel erreiche. Gott will also, daß das Böse nicht sei, aber insofern auch, daß es sei, und zwar beides unter dem Gesichtspunkt seiner erlösenden Herrschaft. Damit Erlösung sei, muß etwas sein, wovon erlöst wird. Wenn aber Erlösung ist, muß das schwinden, zu dessen Überwindung sie gewollt ist. Der allwirksame Wille setzt also das zum Sein, was durch die von ihm gewollte Erlösung zum Nichtsein werden soll. Aber nicht erst die Erlösung wird in dieser Weise zur Aufhebung des Bösen wirksam, sondern nach Gottes Ordnung hemmt es seine Entwicklung selbst durch die von ihm hervorgebrachten Übel (S. 28f.) sowie

auch die Natur des Menschen ihm stets einen gewissen Widerstand entgegensetzt (vgl. S. 65 ff.). Hierin vollendet sich aber die Beobachtung, daß das Böse nach Gottes Ordnung nur ist, damit es zu nichte werde. — In diesem Sinn bestehen dann die beiden Urteile, daß Gott das Böse will und daß er es nicht will, neben einander widerspruchslos zu Recht. Es ist so aber auch verständlich, wie der Mensch in seinem sittlichen Erleben, sofern dies von dem allwirksamen Willen gewirkt ist, zwar böse wird, aber dies Böse zugleich als ein Nichtseinsollendes beurteilen muß, denn nur als solches kann er es empfinden, sobald der Gotteswille in ihm seine Herrschaft ausübt. Dies schließt aber das theoretische Urteil nicht aus, daß das Böse von Gott gewollt ist, aber nur sofern es durch die Erlösung überwunden und aufgehoben werden soll. Es ist vielleicht nützlich hier daran zu erinnern, daß diese Auffassung auch der Bibel — und zwar dem A. T. wie dem N. T. — nicht durchaus fremd ist, wie jene Stellen zeigen, wo Gott selbst versucht (Gen. 22, 1; 1. Sam. 24, 1) und den Teufel als Mittel zur Verwirklichung seiner Absichten braucht (vgl. S. 91 f.). Daß also dies theoretische Urteil in der gekennzeichneten Beschränkung notwendig ist, scheint mir ebenso sicher zu sein wie daß es nicht in den Bereich des unmittelbaren religiösen und sittlichen Erlebens fällt. Daher wird man aber auch in der praktischen Darstellung dieser Fragen kaum gut tun diese theoretische Reflexion besonders hervorzuheben, zumal sie für die praktische Stellungnahme zur Sünde belanglos ist und sich auch wissenschaftlich nur schwer eine allgemeine Übereinstimmung in ihr wird herbeiführen lassen.

9. Dagegen ist es für die Wissenschaft von Interesse den gefundenen Gedanken an unseren sonstigen Erkenntnissen von Gott zu bemessen. Zunächst ist es natürlich einleuchtend, daß die göttliche Allwirksamkeit in dem entwickelten Gedanken uneingeschränkt festgehalten wird. Damit ist ein Fehler überwunden, der die Dogmatik an diesem Punkt zu bedrücken pflegt. Nicht minder wird es einleuchten, daß die göttliche Güte umfassend zum Ausdruck gelangt, indem der ganze Zusammenhang durch sie geleitet wird. Das Endziel ist ja die Menschen von der sie hemmenden und niederziehenden Macht des Bösen zu befreien, denn die Erlösung läßt die Sünde in ihnen abnehmen und aufhören. Nun verwirklicht sich allerdings diese Absicht Gottes, so-

weit unser Gesichtskreis reicht, nicht in allen Menschen. Entweder würden aber diese Nichterlösten durch den Fortbestand der Sünde um ihre Existenz kommen oder sie könnten in anderen Zuständen doch noch der Erlösung teilhaft werden. Davon kann hier noch nicht geredet werden. — Die Hauptbedenken wider unsere Auffassung dürften in zweierlei liegen. Einmal daß so die Schuld der Sünde letztlich auf Gott selbst zurückgeworfen und daß dadurch die Sünde zu einem natürlichen Vorgang neutralisiert werde. Aber diese Einwände sind nicht stichhaltig, denn die Tatsache des Schuldbewußtseins ist völlig ausreichend dadurch erklärt, daß der Sünder das Böse derart will, daß er der Überwindung desselben durch die Erlösung widerstrebt und daß er das Böse in eigener Selbstbestimmung und zur Befriedigung seiner Lust will. *Non inviti tales sumus* (vgl. S. 23). Im übrigen muß auch hier im Auge behalten werden, was wir über die Art der menschlichen Freiheit bemerkt haben (Bd. 1, 493 f.). — Tiefer greift ein anderer Einwand. Man kann nämlich sagen, daß nach der alten Lehre das Eingreifen Gottes gegenüber der teuflischen Verführung oder der eigenen Bosheit als eine Notwendigkeit erscheine, die seine Liebe und Weisheit erst in das rechte Licht rücke. Dagegen ließe unsere Auffassung es durchaus im Unklaren, weshalb denn Gott diesen Umweg durch Dunkelheit, Bosheit und Elend für die Menschheit erwählt habe statt sie sofort zu gehorsamen Gliedern seines Reiches zu machen. Demgegenüber muß daran erinnert werden, daß Gott überhaupt nicht eine fertige Welt gewollt hat, sondern daß er alles in ihr auf allmähliche Entwicklung angelegt hat und daß diese auch in dem rein natürlichen Dasein durch Kampf und Schmerz hindurchgeht. Was zum Leben befähigt ist, soll um sein Leben kämpfen und dadurch die Lust am Leben schätzen lernen. Der geistige Mensch soll in vielen Ansätzen, durch mancherlei Irrungen und Täuschungen hindurch allmählich sich zur bewußten Erkenntnis der Wahrheit erheben. Der soziale Mensch lernt nur allmählich unter Überwindung vieler Gegensätze das soziale Wollen durchzuführen. Aber alle diese Umwege und Irrungen, diese Gegensätze und Kämpfe lehren den Menschen erst das Wahre und Notwendige in seiner Tiefe erfassen, in seinem Wert schätzen und entfesseln dadurch seine volle Aktivität und diese empfängt ihren Lohn in der Hochstimmung Wertvolles erreicht zu haben. Erst in solchen

Kämpfen entfaltet sich die ganze geistige Kraft des Menschen und wird alles Wirkliche von ihr durchdrungen. In alle dem, wie es Natur und Geschichte uns kennen lehren, offenbart sich die Weisheit des Schöpfers, der es so eingerichtet hat, daß der Menschengeist die Dinge, indem allmählich, in ihrer Tiefe und, indem durch Kampf und Mühe, in ihrem Wert erfaßt. Es ist nun auch nicht zweifelhaft, daß die religiöse und sittliche Entwicklung der Individuen wie der Menschheit in ähnlicher Weise wie die des sonstigen geistigen Lebens sich vollzieht. Es ist in keiner Weise veranlaßt diese Entwicklung nur als eine Folge der sündhaften Beschränkung des Menschen hinzustellen. Es ließe sich auch bei der auf den übrigen Gebieten zu beobachtenden Anlage des Geistes schlechterdings nicht durchführen. Dann aber wird es von vornherein wahrscheinlich sein, daß die Weisheit des Schöpfers es auch in den tiefsten Lebensgebieten, in Religion und Sittlichkeit, von vornherein darauf angelegt hat, daß der Geist allmählich und durch schwere Hindernisse und Gegensätze hindurch sich zu rechter Frömmigkeit und Sittlichkeit erhebe. Aber es gibt auf diesem Gebiet kein anderes Hindernis als daß der Mensch Gott nicht will und keinen anderen Gegensatz als daß er will, was er will und nicht was Gott will. Betrachten wir nun immer das religiöse Leben im einzelnen unter diesem Gesichtspunkt einer Entfaltung unter dem Druck der Gegensätze, ist es da nicht gefordert den nämlichen Gesichtspunkt auch für das große Ganze dieser Entwicklung und ihre Grundbedingungen in Anwendung zu bringen? Dies aber ist es, was wir meinen. Wenn Gott das einzelne Leben so ordnet, daß Anfechtungen und Versuchungen, daß Sündentaten und ihre Folgen zu Mitteln werden Menschennot und Gottes Gnade selbst zu erfassen und zu verstehen, dann dürfte dies doch nichts anderes sein als die Anwendung einer allgemeinen und ursprünglichen Ordnung auf die einzelnen Fälle. Wenn Gott das Böse in mein Leben eingreifen läßt und ich in Verbindung damit von ihm zu einer eigenen und festen Stellung im Guten geführt werde, so ist nichts Unverständliches daran, daß er das Böse in der Menschheit gewollt hat, um in ihr die Erlösung zum Guten zum freien Erlebnis zu machen.

Demnach werden wir sagen: der allwirksame Gott wirkt in seiner Liebe alles, was geschieht, so, daß es seine erlösende Herr-

schaft der Menschheit zu Bewußtsein bringt. So wirkt er auch das böse Wollen, damit die Menschen in dessen Überwindung Gottes Liebe und Macht in ihrem ganzen Umfang erfassen. Wir wüßten nichts von Gottes Liebe, wenn sie nicht die Liebe zu den Sündern wäre und wir empfänden nicht die Tiefe der Allmacht, wenn sie nicht uns den Willen wandelte. Wie Gott die Welt sich selbst als ein Objekt entgegenstellt, an dem er seine alldurchdringende Energie es unterwerfend ausübt, so hat seine Energie sich eine noch höhere Aufgabe geschaffen, nämlich die von ihm sich selbst entgegengesetzten wiederstrebenden Willen zu überwinden. Die ganze Welt ist der Gegensatz zu Gott, den er selbst herstellt und überwindet. Das Böse ist dieser Gegensatz in höchster Steigerung als willentlicher Widerspruch, der höchste Spannung setzt und tiefste Überwindung fordert. Erst diesem Gegensatz gegenüber erschließt sich die Tiefe des göttlichen Wesens, das nicht nur Stoffe setzt, um sie zu formen, sondern auch Böses werden läßt, um es in Gutes zu wandeln. — Ebenso kann man aber auch vom Menschen sagen, daß ohne das Böse und den Kampf dawider ihm die Kräfte des Geistes nur teilweise offenbar würden und er bittersten Schmerz und tiefste Seligkeit nicht erführe. Hat Gott ihn aber so veranlagt, daß erst unter diesen Gegensätzen die letzten Kräfte des Menschen hervorgelockt und vollendet werden, dann ist der Schluß nicht zu vermeiden, daß Gott diesen Widerspruch wider sich selbst selbst will, damit in dessen Überwindung seine Macht und Liebe alldurchdringend und unwiderstehlich sich erweisen und hierbei der Mensch zu tiefster Erkenntnis des absoluten Geistes und zu stärkster Spannung der eigenen geistigen Kräfte komme. Sünde mußte sein, damit das wundervolle Erlebnis der Erlösung möglich werde oder damit der Geist durch die Entzweiung mit seinem Prinzip zu dem vollen Bewußtsein der Einheit mit ihm gelange.

10. So dürfte sich gezeigt haben, daß die vorgetragene Anschauung von dem Ursprung des Bösen den Grundtrieben des Systems entspricht. Man könnte die nämliche Anschauung auch bei Annahme des Teufels und der Dämonen vertreten, ja man würde dies sogar tun müssen, wenn man sie als Urheber des Bösen, die zugleich Gottes Geschöpfe sind, irgendwie zu verstehen trachtet. Man könnte dann etwa in der Weise Schellings den Teufel als das geistige Prinzip fassen, welches „das an sich Zwei-

felhafte wirklich in Zweifel stellt, das Unentschiedene zur Entscheidung bringt", ein Prinzip, das nur in dem menschlichen Willen sich verwirklicht und die Welt vor dem Einschlafen, die Geschichte vor der Versumpfung bewahrt. Indessen diese Auffassung, die an Goethes Mephistopheles erinnert — „der Geist, der stets verneint", „die Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft" — ist schon deshalb unbrauchbar, weil sie den beherrschenden sittlichen Gegensatz von Gut und Böse neutralisiert und dem Bösen selbst positive Kräfte beilegt. Wir meinen daher diese Anschauung ebenso ablehnen zu müssen wie die landläufige, die mit oder ohne Rekurs auf den Teufel den bösen Willen zu einem selbständigen Prinzip neben Gott macht und daher den wirklich durchdachten religiösen Zusammenhängen nach keiner Seite hin gerecht wird. Allerdings müssen wir aber zugeben, daß auch unsere Auffassung nicht als ein dogmatischer Satz ersten Ranges bezeichnet werden darf. Dazu mangelt es ihm an der unmittelbaren religiösen Erfahrung, weswegen er nie zur Gemeingültigkeit in der Kirche wird erhoben werden können. Es handelt sich vielmehr um eine spekulative Hypothese christlicher Gnosis, die sich als Konsequenz aus gewissen allgemein anzuerkennenden Wahrheiten ergibt und durch verschiedene Analogien und Beobachtungen wahrscheinlich gemacht werden kann. Weiter reichen die uns zugänglichen Mittel nicht. Somit bleibt der Ursprung des Bösen ein Problem und alle Lösungsversuche kommen über mehr oder minder wahrscheinliche Hypothesen nicht hinaus. Das gilt insbesondere auch, wie wir gezeigt haben, von dem Rekurs auf den Teufel. Der Teufel ist nur eine Bezeichnung des Rätsels des Bösen, nicht die Lösung des Rätsels.

§ 29. Prüfung der Lehre von der Sünde an den dogmatischen Prinzipien.

1. Die christliche Lehre von der Sünde ist eine ungemein wichtige Ergänzung oder besser Korrektur der natürlichen Weltanschauung. Sie wird nicht nur von der christlichen, sondern auch von der allgemeinen Erfahrung aller Zeiten bestätigt. Wenn nun letztere trotzdem zu keiner umfassenden und sicheren Er-

kenntnis von der Sünde gelangt, so ist das darin begründet, daß sie über keinen gemeingültigen Maßstab zur Feststellung des Bösen verfügt, wie ihn die christliche Erkenntnis des von der Erlösung gewirkten Guten darbietet. Deshalb muß nun aber die christliche Sündenlehre mit dem Bewußtsein entworfen werden, daß sie einerseits ein notwendiges Stück der Anschauung der wirklichen Welt enthält und daß sie andererseits nur vom Boden der christlichen Erfahrung her gewonnen werden kann. Wir haben daher in unserer Darstellung zunächst die Sünde rein von der religiösen Anschauung her als das Widerspiel des christlich Guten dargestellt, um unbeeinflußt von der natürlichen Anschauung den christlichen Gedanken zu gewinnen. Das geschah, indem wir die Sünde im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit des Christentums (Unglaube, Selbstsucht) und zwar als gewollte Aufhebung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch (Schuld, Strafe) betrachteten und sodann ihre Allgemeinheit in dem Menschengeschlecht nachwiesen (Erbsünde). Indem aber die Menschen, obgleich Sünder, die menschliche Art behalten, mußte die abstrakte Betrachtung der Sünde dadurch ergänzt werden, daß der natürliche Mensch behandelt wurde, wobei er sich als ein eigentümliches Mischgebilde aus dem ihn leitenden bösen Willen und der natürlichen Anlage zum Guten darstellte (Aberglaube, Eudämonismus, Gewissen). Hieran schloß sich endlich die Frage nach dem Ursprung der Sünde, deren Beantwortung weiter dazu diente die Sünde in dem empirischen Zusammenhang des natürlichen geschichtlichen Lebens konkret zu verstehen. Auf diesem Wege wurde eine einheitliche Anschauung gewonnen, die dem Wesen der Sünde als des Widerwillens gegen Gott entsprach und doch den Sieg der Gottesherrschaft in der Erlösung verständlich werden ließ. Jenes wies also die Erlösungsbedürftigkeit, dieses die Erlösungsfähigkeit des Menschen nach.

Bei diesem Verfahren haben wir uns mit Bewußtsein an die dogmatischen Quellen gehalten. Dies geschah hier wie anderwärts so, daß wir uns nicht an einzelne Sprüche oder an die zufälligen Ausdrücke einzelner Bibelstellen hingen, sondern so, daß wir den religiösen Gesamtgehalt der Offenbarung, wie er in der Glaubenserfahrung sich als lebendig erweist, zugrunde legten. Die wissenschaftliche Anlage der Dogmatik bedingt es, daß hierbei nicht ein Mosaik aus vielen Bibelstellen geliefert wird, sondern

daß ein begrifflicher Zusammenhang hergestellt wird, der grundsätzlich dem religiösen Gehalt der Offenbarung entsprechen soll. So viel ich zu urteilen vermag, ist auch in diesem Teil des Systems diese grundsätzliche Auffassung befolgt worden, sodaß an keinem Punkte Gedanken vorgetragen worden sind, die aus dem Rahmen der neutestamentlichen Religion herausfallen. Dabei sind natürlich im wissenschaftlichen Interesse Konsequenzen gezogen, die in dem N. T. nicht nachweisbar sind. Ebenso sind gewisse volkstümliche Anschauungen, die nicht dem Geist der Offenbarung entstammen, sondern nur allgemeine von der Religionsgeschichte gegebene Mittel zu seiner Darstellung sind, zurückgestellt worden. Im einzelnen ist das an den betreffenden Stellen kenntlich gemacht. Aber die so entstehenden Differenzen betreffen nicht die Kernpunkte der Erlösungsreligion als solcher, sondern bezeichnen nur den Unterschied einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Anschauung zu überkommenen Darstellungsmitteln oder zu gelegentlichen praktisch bedingten Reflexionen über das religiöse Grundverhältnis. Mit diesen selbstverständlichen Einschränkungen wird also die vorgetragene Lehre von der Sünde als „biblisch" bezeichnet werden können, wie dem Leser aus einer Vergleichung dieser Lehre mit dem an allen wesentlichen Punkten ausführlich mitgeteilten biblischen Lehrstoff einleuchten wird.

2. Etwas anders verhält es sich mit der landläufigen Kirchenlehre. Wenn auch hier in der Absicht und in der Gesamtrichtung wesentliche Übereinstimmung angenommen werden kann, so liegen doch an einigen Punkten Abweichungen vor, die sich teils aus einem mehr geschichtlichen Verständnis der biblischen Anschauungen, teils aus größerer Unabhängigkeit von der Tradition, teils und vor allem aber aus den strengeren Anforderungen an die Konsequenz des systematischen Zusammenhanges erklären. Es kommen hierbei etwa folgende Punkte in Betracht: Die Herleitung des Wesens der Sünde nicht aus dem Widerspruch gegen das Gesetz, sondern aus dem Widerwillen gegen die Offenbarung, die Bestimmung des göttlichen Zornes unter dem Gesichtspunkt der Erziehungsstrafe, die Erklärung der Allgemeinheit der Sünde nicht aus der physischen Herkunft, sondern aus dem sozialgeschichtlichen Zusammenhang der Menschheit, die positivere Bestimmung des natürlichen Menschen, die sich aus einer genaueren

Anschauung von der Geschichte als sie den Alten zugänglich war, begreift, ferner die Ablehnung des Teufels als der Ursache des Bösen in der Menschheit, die Entstehung des Bösen aus dem Willen der Menschen und endlich die Ausdehnung der göttlichen Allwirksamkeit auch auf Entstehung und Bestand des Bösen. Es ist, streng angesehen, nicht richtig diese Differenzen als „Abweichungen" von der alten Lehre zu bezeichnen. Denn sie sind nicht so entstanden, daß die alte Lehre reproduziert werden sollte und dabei an einigen Punkten Veränderungen angebracht sind. In Wirklichkeit ist der ganze Zusammenhang von einem Prinzip aus erlebter christlicher Religion neu hergestellt worden. Wenn man die neue Darstellung mit der älteren vergleicht, ergeben sich die genannten, z. T. tiefer greifenden, Differenzen. Diese gehen aber durchweg zurück auf die Wahl des leitenden Prinzips und auf eine strengere Systematik in seiner Durchführung als sie der Traditionalismus der Alten gestattete. So wichtig nun, wissenschaftlich angesehen, diese Differenzen sind und so sehr sie allmählich auch für das kirchliche Leben und Denken von Belang werden können, so wenig wird man sie als direkt religiöse Unterschiede auffassen dürfen, sofern die erlösende Gottesherrschaft hüben wie drüben als der einzige Weg zum Heil anerkannt wird. Im einzelnen sind die differenten Sätze an ihrem Ort begründet worden, sodaß die Rede nicht wieder hierauf gebracht zu werden braucht.

3. Dagegen bedarf das noch einer Erwägung, ob wir wirklich überall die von dem Prinzip erforderte Gedankenrichtung konsequent eingehalten haben und ob wir den unter seiner Leitung in den früheren Teilen des Systems erworbenen Erkenntnissen gerecht geworden sind. Nun kann darüber kein Zweifel bestehen, daß die ganze Fragstellung dieses Teiles unmittelbar bedingt ist durch das von uns erkannte Prinzip, denn die Auflehnung wider die Gottesherrschaft als Unglaube und damit auch wider das jener korrespondierende Gottesreich in der Selbstsucht war es ja, was uns beschäftigte. Aber auch der andere Teil der aufgeworfenen Frage kann mit Sicherheit bejaht werden. Gott als das Subjekt der Gottesherrschaft wurde in seinem Verhältnis zur Kreatur als allwirksam und gütig, als heilig und gerecht erkannt. Seiner Allwirksamkeit entsprach die Erkenntnis, daß er den bösen Willen wie dessen Überwindung herstellt. Seine Güte

offenbart sich darin, daß er als letztes die Erlösung will und alles Geschehen, selbst das Böse, ihr untergeordnet ist. Seine Heiligkeit war es, die den Sünder von ihm trennt (Zorn) und seine Gerechtigkeit, daß er ihn die Folge seiner Sünde erfahren läßt und eben hierdurch ihn auf die Erlösung vorbereitet. — Denken wir dann weiter an die Grundbestimmungen der Lehre von dem Menschen, so sind die als Naturwesen ihm mitgeteilten geistigen Anlagen, trotz der Verkehrung durch die Sünde, erhalten. Als Personwesen ist er Sünder vermöge der freien willentlichen Selbstbestimmung und als soziales und geschichtliches Wesen unterliegt er der allgemeinen geistigen Ausbreitung der Sünde. So ist auch diesen Hauptzügen der bisherigen Erkenntnis in der Sündenlehre die konsequente Auswirkung nicht versagt geblieben. Vielmehr sind fast alle charakteristischen Züge in unserer Sündenlehre durch die in den Lehren von Gott und dem Menschen erworbenen Gesichtspunkte bedingt. Dies kam besonders deutlich zum Ausdruck in dem Versuche die Sünde in dem Rahmen des natürlichen Menschen zu erfassen sowie in der Hypothese zur Aufhellung ihres Ursprunges.

4. Indem aber die erwähnten beiden Punkte in engem Zusammenhang zu der Erlösung stehen, wird es zur Bewährung der Anschauung von dem natürlichen Menschen dienen, wenn wir hier zeigen, daß das, was dort im allgemeinen bezüglich seiner Erlösungsbedürftigkeit und -fähigkeit behauptet war, an der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit vor dem Wirken des Erlösers Christus seine Bestätigung findet. Den neutestamentlichen Männern stellt sich die hinter ihnen liegende Entwicklung in zwei Linien dar, in dem Heidentum und in der Religion Israels, und zwar so, daß beide der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ermangeln, beide also der Erlösung durch Christus bedürftig sind, freilich mit dem Unterschied, daß auf der israelitischen Linie zugleich der Ansatz zu der Offenbarung Gottes in Christus liegt. Diese Anschauung wird von der Geschichte der vorchristlichen Welt in der Tat bestätigt (vgl. Dogmengesch. I[3], 27 ff. 49 ff.). Die mannigfach verschlungene Entwicklung der das Christentum vorbereitenden heidnischen Welt läuft aus in ein Zusammenwirken des orientalischen, griechischen und römischen Geistes. Dies Zusammenwirken hat zum Resultat, daß trotz des ungeheuren Umfanges des Pantheons und trotz des Überwucherns mannigfaltig-

ster Superstition sich in den führenden Kreisen eine gewisse Reduktion der positiven religiösen und ethischen Elemente auf gewisse Grundgedanken ergibt. Es sind folgende: der Gedanke von der einen überweltlich-weltlichen Gottheit, sodann die Anschauung von der einen Menschheit, die einen Antrieb zur sozialen Auffassung des Lebens enthält und mit der das dritte Stück in Zusammenhang steht, nämlich die Erkenntnis des Wertes jeder Menschenseele. Hieraus ergibt sich die Ahnung von der Bedeutung des Gewissens, dieser Begriff ist von den Stoikern in das allgemeine Bewußtsein eingeführt. Es sind somit wesentlich die Züge, die wir als charakteristisch für den natürlichen Menschen erkannt haben, die jetzt scharf auf dem Antlitz der Kulturmenschheit hervortraten. Das heißt aber, daß die Merkmale der Erlösungsfähigkeit sich aus der Entwicklung zu greifbarer und wirksamer Deutlichkeit herausgearbeitet haben. Indessen das waren Formen, die man gewonnen hatte, indem man sie ihres bisherigen positiven Inhaltes entleert hatte und die nun des ihnen entsprechenden Inhaltes ermangelten. Man war trotz allem ärmer geworden als die Vorfahren. Aber die leeren Formen wirkten auch als Postulate nach einem neuen Inhalt und zwar in dem Grade mehr als die alten Inhalte noch immer vorhanden waren, aber einander drängten und verdrängten. In diesem Sinn war „die Zeit erfüllt", damit Gott seinen Sohn entsende (Gal. 4, 4). Die natürliche Menschheit war herangereift nicht sich selbst zu erlösen sondern die Gabe der Erlösung zu empfangen. Und dem entsprach die schließlich ziemlich allgemein verbreitete Erwartung einer neuen guten Zeit, die Gott durch einen Heiland (*σωτήρ*) der ganzen Welt schenken werde.

5. Im Johannesevangelium sagt Jesus zu der Samariterin: „ihr betet an was ihr nicht kennt, wir aber beten an was wir kennen, weil das Heil aus den Juden ist" (4, 22). Dies Wort stellt einen positiven Zusammenhang her zwischen der israelitischen Religion und dem Christentum, wenn auch dabei die Differenz hervorgehoben wird, daß die wahren Anbeter in Zukunft weder auf dem Garizim noch auch zu Jerusalem sondern in Geist und Wahrheit den Gott, der Geist ist, anbeten werden. Um diesen Zusammenhang zu verstehen muß man sich klar machen, was das jüdische Volk im Lauf seiner Geschichte erworben hatte und worin der Mangel in seinem Erwerb bestand. Es besaß eine reich gegliederte

Moral, die von der Thorah ausgehend allmählich alle Lebensgebiete in ihren Bereich gezogen hatte. Diese Moral war aber an das Schema der *Gesetzesreligion* gebunden. Gott gibt Gebote, der Mensch erfüllt sie und erwirbt dadurch Verdienst vor Gott oder das Anrecht auf zeitlichen und ewigen Lohn. Das Judentum besaß weiter einen *Kultus*, der sowohl Belehrung über das Gesetz als Anbetung und auch Opferdienst in sich faßte. Dadurch war ein freilich an äußere statutarische Formen gebundener regelmäßiger Verkehr mit Gott hergestellt, der sich auch auf das häusliche und private Leben erstreckte und dadurch das gesamte Sinnen und Streben an Gott und sein Gesetz band. Israel aber hatte endlich den Geist der *Prophetie* und damit eine Offenbarung von dem souveränen göttlichen Wirken in der Geschichte der Menschheit. Hier eröffnet sich der positive Zusammenhang mit der christlichen Religion, denn das Prinzip der *erlösenden Gottesherrschaft* in der Geschichte der Menschheit ist damit erfaßt, wenn zunächst auch vielfach noch national gebunden und daher auf eine politische Erlösung bezogen. Wenn nun aber für die israelitische Auffassung Gott der eigentliche Herrscher des Volkes und der König sein Stellvertreter sein soll, so wird es begreiflich, daß der Träger der Gottesherrschaft auf Erden ein *zukünftiger König Israels* sein soll. Dabei aber wird es der *Geist Gottes* sein, in dessen Kraft er sein Regiment zum Heil der Menschen führt (Gen. 49, 10; Num. 24, 15 ff.; Joh. 9, 5; 11, 3; Mi. 5, 1; Sach. 9, 9. 10). Und schließlich erscheint als die eigentliche Gabe Gottes an die Menschheit eine *neue Ordnung* (בְּרִית), indem er seinen Geist den Menschen in das Innere einschreibt und ihnen ihre Sünde vergibt (Jer. 31, 31 ff.; Joel 3, 1 ff.; Ez. 36, 26 ff.) In diesem Gedanken findet die Weissagung der Prophetie ihre Vollendung. Die Propheten haben die Macht des Gottesgeistes als den Kern der Religion empfunden und von diesem Prinzip her haben sie die unmittelbare Gewißheit gewonnen, daß sich die erlösende Gottesherrschaft als eine neue geistige Ordnung in Israel und in der Menschheit durchsetzen werde, wenn auch nach tiefstem Niedergang des Volkes und seines Königtums. Ein Bleibendes in der Menschheitsgeschichte war in diesem neuen Prinzip erstanden und dies Prinzip und an seinen Anfängen die Gewißheit seiner Vollendung erfaßt zu haben — das ist die weltgeschichtliche Großtat des israelitischen Prophe-

tismus. Dies ist der Sinn der Weissagung, die ihre Erfüllung in der Person und dem Wirken Jesu, des mit dem Geist Gottes gesalbten Davididen gefunden hat.

Aber diese Ideen der israelitischen Geschichte waren im Lauf der Zeit naturalisiert worden. Das war geschehen in dem heißen Eifer sie zu erhalten und praktisch durchzusetzen in der Zeit seit dem Exil. Es kann hier nicht im einzelnen besprochen werden, wie Nomismus und Prophetismus sich in ihrem Zusammenwirken allmählich gegenseitig korrumpiert haben. Der Nomismus dehnte das Gesetz immer mehr auf alle Äußerlichkeiten des Lebens aus, um Verdienst und Lohn der Menschen zu vergrößern und der Prophetismus, der mittlerweile zur Kunstprophetie der Apokalyptiker entartet war, veräußerlichte und versinnlichte das Zukunftsbild immer mehr, damit es allen die ihnen begehrenswerten Güter in Aussicht stellen könnte. Darüber erstarrte auch der Kultus zu einem verdienstlichen Werk. Die Selbstgerechtigkeit wuchs und durch sie wurde die große Hoffnung von der erlösenden Herrschaft des Geistes verdrängt. Die Geschichte Israels wurde ein gewaltiges Paradigma für die Macht des Gesetzesprinzips, aber zugleich auch für seine Unfähigkeit, die Menschen innerlich zu erneuern. Das israelitische Volk war unter der Zucht des Gesetzes in Furcht und Hoffnung ebensowenig wie das Heidentum zum Glauben an einen erlebten Gott und zur freien Hingabe an ihn gelangt. Auch sein Glaube war zum Aberglauben und seine Sittlichkeit zum Eudämonismus geworden. Und das Gesetz war nicht imstande gewesen die Menschen über den Stand des natürlichen Menschen hinauszuheben. — Da wurde das Erlebnis der Propheten von der künftigen Gottesherrschaft im Geist, die das Gute fordert, indem sie es zugleich in den Menschen schafft, zu einer gegenwärtigen geschichtlichen Tatsache in der wunderbaren Erscheinung Jesu Christi. Und nun sah man in dem Gesetz bloß eine Episode in dem Verhältnis Gottes zum Menschen, einen Erzieher, der auf die Erfüllung der *ἐπαγγελία* in dem *εὐάγγελιον* nur vorbereiten sollte (Röm. 4, 14. 16; 5, 20; Gal. 3, 19ff.; Act. 13, 32; Eph. 2, 14f.; Kol. 2, 14). Und der ganze alttestamentliche Kultus wurde zu einem bloß vorbereitenden sinnlichen Symbol, das außerstande war den Menschen innere Vollendung zu gewähren (Hbr. 9, 9f.). Das Alte war vergangen und alles neu geworden (2. Kor. 5, 17).

Die erlösende Gottesherrschaft in Jesus Christus war als die definitive Offenbarung Gottes in die Erscheinung getreten. Die Erlösungsreligion wird hinfort zu der Religion der Menschheit.

Diese kurze geschichtliche Erörterung zeigt einerseits, daß die Menschheit in ihrer Entwicklung aus sich Erlösung nicht zu beschaffen vermochte, daß aber diese Entwicklung sie zugleich erlösungsbedürftig wie erlösungsfähig gemacht hatte. Beides ist, genau genommen, dasselbe, denn in dem Maße, als der innere Bedarf nach Erlösung wächst, nimmt auch die Fähigkeit für sie zu. Die Erlösung ist für alle da, die ihrer bedürfen. Der geschaffene Geist, der sich der Herrschaft des absoluten Geistes entzieht, mindert und hemmt sein eigentliches Wesen, aber dies sein Wesen gerät in demselben Maße in Widerspruch mit sich selbst und mit den letzten Motiven der Weltordnung. Die Sünde wird zum Übel. Das ist der Zorn Gottes. Aber der Zorn ist nicht Gottes eigentliches Werk, sondern er ist letztlich ein Mittel, das durch Übel den Geist an der Sünde irre werden läßt und so der Liebesoffenbarung den Weg bereitet.

6. Zwei durchschlagende Gesichtspunkte kreuzen sich in der christlichen Auffassung der Sünde. Einerseits ist mit aller Energie daran festzuhalten, daß die Sünde etwas ist, das dem Menschengeist widerspricht und das nicht sein soll. Es erniedrigt somit und korrumpiert das geistige Leben und ist von dem Menschen unter allen Umständen und mit allen Mitteln zu bekämpfen. Von diesem Gedanken darf nichts nachgelassen werden; denn mit ihm steht und fällt der sittliche Charakter des Christentums und seine Art als Erlösungsreligion. Andererseits ist aber Gott als der absolute Geist auch das allwirksame Prinzip in dem geistigen Leben der Menschheit. Somit muß alles, was in diesem geschieht, als Wirkung des göttlichen Willens betrachtet werden. Diese muß somit, wissenschaftlich betrachtet, nicht nur auf die Erlösung sondern auch auf den Zustand, der Erlösung fordert, bezogen werden. Gott will Erlösung oder die vollendete Vergeistigung der Menschheit als letztes Ziel der von ihm gesetzten Entwicklung der Geister. Indem aber zu der vollendeten Vergeistigung der Menschheit gehört, daß sie in der Tiefe ihres geistigen Wollens freiwillig und mit bewußter Ablehnung jeder andersartigen Selbstbestimmung das will, was Gott will, läßt sie Gott hindurchgehen durch den denkbar schärfsten Gegensatz zu dem von ihm gewollten Ziel,

weil nur so die Selbstbestimmung zu einer bewußten und hellen Unterwerfung des Menschengeistes unter den absoluten Geist wird. Gott will also das Böse, sofern es überwunden wird und er will das Gute, damit es jenes überwinde. Das Sein von jenem ist gesetzt zu einem beständigen Entwerden mit dem Ziel des Nichtseins. Das Sein von diesem ist gesetzt zu einem positiven Werden, damit es in Ewigkeit sei und bleibe. Wir haben das oben (S. 102 ff.) eingehend erörtert und dabei auch dessen gedacht, daß letzteres ein sicherer Bestandteil des religiösen Bewußtseins ist, während ersteres zu unmittelbarem Bewußtsein nur in der Form, daß das Böse nicht sein soll, gelangen kann, wir uns dagegen nur auf dem Wege der Schlußfolgerung zu dem Gedanken erheben, daß und wie auch das Böse Gegenstand des göttlichen Wollens sei.

Demgemäß wird der dem Christentum eigentümliche Gedanke von der Sünde in folgenden Elementen zu erblicken sein. Einmal in der *Willentlichkeit* und Geistigkeit der Sünde, sodann in der hiermit zusammenhängenden *Schuldhaftigkeit* und Straffälligkeit vor Gott und endlich in ihrer *Herrschaft über die gesamte Persönlichkeit* und in ihrer *Allgemeinheit* in dem Menschengeschlecht. Damit sind zugleich die Punkte bezeichnet, welche das Christentum im Kampf der Weltanschauungen unbedingt aufrecht erhalten muß, während über Fragen wie den Ursprung der Sünde oder die Mittel ihrer Ausbreitung Meinungsverschiedenheiten bestehen können, ohne die Gemeinsamkeit der religiösen und sittlichen Anschauung zu gefährden. Von diesen Punkten her wird sich aber dann auch der Gegensatz zu den sonstigen Anschauungen von dem Bösen oder der Sünde gestalten. — Zunächst ist klar, daß die *materialistisch-positivistische Auffassung des Bösen* nach allen Richtungen hin abzuweisen ist. Ist alles Tun des Menschen gewirkt durch die mechanische oder organische Notwendigkeit der Natur, so ist Sünde im Sinn des Christentums ausgeschlossen, denn diese Auffassung hebt den sittlichen Unterschied des Guten und Bösen auf und ersetzt ihn durch den Unterschied von Gütern und Übeln, sodaß also das Nützliche gut und das Schädliche böse ist. Da nun aber aus der Bewegung der Materie die geistige Welt überhaupt nicht erklärt werden kann (Bd. I, 473), so gilt das natürlich auch von den religiösen Verhältnissen. Mehr als ein Ver-

such den überkommenen sittlichen Kategorien durch Umdeutung einen Platz zu verschaffen, kann in dieser Deutung des Bösen nicht erblickt werden. Zwischen ihr und der christlichen Auffassung liegt also eine unüberbrückbare Kluft. — In schroffem Gegensatz zu dieser Anschauung scheint die dualistische Auffassung zu stehen. In schärfster Prägung tritt sie in dem Parsismus sowie in dem von ihm abhängigen Manichäismus entgegen. Von dem in dem moralischen Leben erkannten Unterschied von Gut und Böse her wird ein metaphysischer Gegensatz konstruiert und zu zwei Urwesen hypostasiert. Alles Geschehen in dieser Welt ist Erscheinung des Kampfes, den diese Urwesen miteinander führen. Der Kampf endet mit dem Siege des guten Prinzips oder doch — und das ist nicht die konsequentere Fassung — mit der Befreiung seiner Anhänger von dem Einfluß des bösen Prinzips. Gegen diese Theorie erheben sich aber bei genauerer Überlegung sehr erhebliche Bedenken. Einmal ist es nicht möglich neben Gott ein zweites Weltprinzip anzunehmen, was auch in der Tat in den früheren Formen der Lehre irgendwie beschränkt wird. Sodann schlägt der metaphysische Dualismus schließlich doch leicht in den empirischen Gegensatz von Geist und Materie um, wodurch die geistige Willentlichkeit des Bösen, wie im Manichäismus, beschränkt wird. Endlich aber fordert der dualistische Ausgangspunkt konsequent einen ewigen Fortbestand des Bösen. Wird dieser aber angenommen, so ist der Sieg des Guten oder die Erlösung kaum anders denn als relativ zu begreifen. Die Lehre ist freilich nicht konsequent durchgeführt, aber sobald man mit dem Ausgangspunkt Ernst macht, mündet sie in der Form, die sie im Manichäismus gewonnen hat (vgl. Dogmengesch. II³, 10 ff.). Schleiermacher hat aber durchaus Recht, wenn er diese Auffassung als eine mit den christlichen Grundgedanken unvereinbare „Ketzerei“ bezeichnet.

Zu diesem Dualismus scheint die durch die griechische Philosophie und den vulgären Menschenverstand weit verbreitete Auffassung in einem scharfen Gegensatz zu stehen. Nach dieser ist der menschliche Geist an sich gut und behält auch, wenn er unter den Einfluß des Bösen geraten ist, die Freiheit zum Guten als zu seiner Natur gehörig. Nun steht aber dem Geist die Sinnlichkeit gegenüber, die in ihrer undisziplinierten Begierde nach dem Genuß des Sinnlichen und Einzelnen Einfluß auf

den noch unreifen Geist gewinnt und ihn dann zur Zustimmung zu ihren Begierden verleitet. Somit ist das Böse in der von der Vernunft noch nicht geleiteten Sinnlichkeit zu erblicken, sowie in dem von dieser veranlaßten konkreten Zustand unreifer Unklarheit über die wirklichen Aufgaben des Geistes. Demgemäß besteht die Erlösung in der intellektuellen Aufklärung, vermöge welcher der Geist dann die sinnlichen Triebe zu überwinden vermag. Wenn man diese Gedanken beurteilt, so ist zunächst zu sagen, daß sie sich von dem Dualismus nicht frei gemacht haben, denn das Böse besteht in den Trieben der Sinnlichkeit, die zugleich das Element der Vergänglichkeit (*φθαρτόν*) ist. Indem es nun aber der unreife Geist ist, der diesen Trieben Folge leistet, wird die geistig willentliche Art des Bösen ausgeschlossen. Zugleich wird aber auch die Notwendigkeit der Erlösung in Abrede gestellt, sofern der aufgeklärte Menschengeist diese selbst vollzieht. Dabei steigert sich die Verwirrung der Gedanken noch dadurch, daß es für selbstverständlich angesehen wird, daß der Wille dem Urteil der Vernunft Folge leistet, wodurch vollends das Gute aus einer inneren Stellungnahme in eine bloß verstandesmäßige Erkenntnis verwandelt wird. Indem diese Auffassung also die böse Selbstbestimmung durch die Verdrängung der ersten verständigen Urteile durch die Macht der sinnlichen Triebe ersetzt, verfällt sie einem physischen Dualismus, verkennt die Bedeutung des Willens für die sittliche Entscheidung, gelangt zu einer äußerst oberflächlichen Beurteilung des Bösen, die sowohl die Schuld als auch die Allgemeinheit der Sünde und ihre Bedeutung für das gesamte Leben der Persönlichkeit ausschließt, und hebt durch dies alles die Notwendigkeit einer Erlösung auf. Sie steht also allseitig in ausschließendem Gegensatz zu dem christlichen Verständnis der Sünde. Es ist die Theorie, die in der Kirche von Pelagius vertreten worden ist, die aber mit ihrem oberflächlichen Intellektualismus zu allen Zeiten sich weiten Kreisen empfohlen hat. Sie ist eine nicht minder schlimme Verkehrung des wirklichen Tatbestandes als die des metaphysischen Dualismus der Manichäer. Das Wahrheitsmoment in ihr, daß nämlich der Geist irgendwie eine Richtung auf das Gute in sich trägt, wird zerstört durch die rein intellektuelle Auffassung des Sittlichen. Dieser Auffassung der Sünde korrespondiert der deistische Gottesbegriff, nach dem der ferne Gott den Menschen Gebote und Aufklärung gibt, die

sie begreifen und demgemäß handeln. Dieser verständigen Auffassung steht in einem gewissen Dualismus die Sinnlichkeit als Antrieb zur Unvernunft und zum Bösen entgegen.

7. Mit dieser rationalistischen Anschauung ist aber das Verständnis des Bösen, das uns in der Regel bei dem deutschen Idealismus entgegentritt, verwandt. Hier tritt aber ein Zweifaches zu der Betrachtung hinzu und modifiziert sie dadurch. Es ist zunächst der Gedanke von dem allem Sein immanenten Gegensatz, der durch die Welt geht und somit schon in Gott als ihrem Urheber vorhanden sein muß. Ohne diesen Gegensatz hätten wir nur ein starres Sein, erst indem Gott einen zu überwindenden Gegensatz aus sich heraussetzt, wird das Sein zu einem bewegten, die Gegensätze in sich befassenden und überwindenden, Werden. So hat schon Jakob Böhme gedacht und ihm folgt hierin ein Grundgedanke der Hegelschen Spekulation. Dieser Gegensatz faßt nun aber wie das Viele und Einzelne so auch die Gegensätze in diesem in sich. Hierdurch kommt Beweglichkeit und Leben in die Welt, zugleich aber auch das Böse. Dazu tritt dann der andere Gedanke, daß es kein Sein außerhalb des in sich geschlossenen Weltzusammenhanges gibt (vgl. Bd. I, 91) und daß somit der absolute Geist an sich mit den vielen Geistern, sofern sie als Geist eine Einheit sind, identisch ist. Die geistige Substanz ist also Gott, die Einzelgeister, in denen diese Substanz ist, bilden, indem sie durch ihren Zusammenhang mit der Materie zur Vielheit werden, die Gott entgegengesetzte Welt. Nun ist aber diese Gegensätzlichkeit von urher von Gott gewollt. Da aber in ihr die Sünde wurzelt, ist auch diese von Gott gewollt. Indem aber der absolute Geist die Einzelgeister zum Bewußtsein ihrer Einheit mit dem absoluten Geist zurückführen oder den Gegensatz zwischen ihnen und sich selbst aufheben will, ist der Prozeß des Erkennens der substanziellen Einheit des Geistes mit dem absoluten Geist zugleich die Aufhebung des Gegensatzes oder des Bösen und somit die Erlösung. Fragt man nun aber, worin denn eigentlich das Böse besteht, so lautet die Antwort, daß die Geister durch ihre Natürlichkeit oder ihren Zusammenhang mit der ihre Vielheit bedingenden Sinnlichkeit böse und gottentfremdet werden (Hegel). Die endlichen Geister werden also böse, weil die einzelnen natürlichen Lebenstriebe das jeweilige Wollen bestimmen und dadurch dem zusammenhaltenden

geistigen Momente widerstehen und so, indem der Freiheitstrieb hinzutritt, in Eigenwilligkeit verfallen (Biedermann). Die Sünde ist somit möglich, sofern nach Gottes Ordnung der Geist mit der Sinnlichkeit in der endlichen Welt verflochten ist. Sie wird wirklich, wenn die stärkere Sinnlichkeit die noch unreife Geistigkeit in ihrem Urteil und Wollen bestimmt. Und dies ist dann das Leben unter der Sünde.

Man sieht, daß auch diese Betrachtung dabei anlangt, in der sinnlichen Natur den Grund des Bösen zu erblicken und daß daher die Verstärkung der Erkenntnis des Geistes die Erlösung bewirkt. Dieses Resultat kommt also in der Hauptsache über den Gedanken der Aufklärung nicht hinaus. Zwar soll die Sünde als ein notwendiges Stadium in der Entwicklung des Geistes angesehen werden, aber das ist nur Schein, da nicht etwa die Geister als solche in Gegensatz zu Gott treten sondern der Gegensatz nur aus der Täuschung der Geister durch die Sinnlichkeit hervorgeht, also bloß ein vorübergehender Irrtum ist. Damit ist aber das eigentliche Problem nicht erfaßt, denn dies besteht darin, daß die Einzelgeister als solche sich wider den absoluten Geist auflehnen. Diese Auflehnung ist aber nicht Produkt einer intellektuellen Täuschung, denn sie weicht keineswegs, wenn diese aus dem Wege geräumt wird. Sie ist vielmehr der Ausdruck des sich selbst bestimmenden Willens, der sich in dem Maße, als die geistige Reife des Individuums und der Gemeinschaft sich steigert, vertieft und verfestigt. Eine Erklärung dieser Tatsache ist also in keiner Weise aus der intellektuellen Unreife zu erbringen, da eben der Wille nicht ohne weiteres der gehobenen Intellektualität weicht. Auf diesem Wege läßt sich die Tatsache des Bösen, wie es wirklich ist, also nicht erklären. Mag immerhin eine Beschränkung der Intellektualität durch das Vorwiegen sinnlicher Interessen zugestanden werden, so ist doch damit die willentliche Selbstbestimmung wider Gott, in der die Sünde besteht, keineswegs erklärt. So wenig nämlich zugestanden werden kann, daß die sinnliche Beschränkung das Gottesbewußtsein schlechthin aufhebt, so wenig kann aus dieser Beschränkung die Ablehnung Gottes durch die Selbstbestimmung deutlich gemacht werden. Dazu aber kommt, daß auch die erlösende Neubestimmung des Willens mit den gewählten Mitteln nicht verständlich gemacht werden kann. Wenn nämlich der das Gottesbewußtsein in sich

fassende Intellekt außerstande ist die Keime des bösen Willens hintanzuhalten, so ist nicht einzusehen, woher später die fest gewordene böse Willensrichtung durch eine noch so sehr gesteigerte Intelligenz sollte überwunden werden können. War ersteres nicht möglich, so ist letzteres erst recht unmöglich. Diese doppelte Unmöglichkeit ist aber auch eine empirische Tatsache, wie die psychologische Analyse der Sündhaftigkeit zeigt. Wenn man sich nun aber weiter nach dem Grunde dieser ganz unzulänglichen Auffassung der Sünde wie der Erlösung umsieht, so erkennt man ihn alsbald in der Grundanschauung, nach welcher die innerweltliche geistige Substanz identisch ist mit dem absoluten Geist, sei es daß man diesen als Urgrund oder absolute Möglichkeit, sei es daß man ihn als die absolute Wirklichkeit faßt (vgl. Bd. I, 439). In beiden Fällen kann das Böse nur als ein der geistigen Entwicklung an sich immanentes Element betrachtet werden, welches diese dadurch sollizitiert, daß es sie retardiert. Sofern aber das Ziel der Entwicklung nur in dem Sichselbstfinden des in den Naturzusammenhang verstrickten Geistes ist, kann dies retardierende Element in nichts anderem als dem natürlichen Gegensatz des Geistes oder der Sinnlichkeit erblickt werden. Dieser Gegensatz wird aber gemäß dem Intellektualismus des Gedankengefüges nur in der Verdunklung der Erkenntnis bestehen können. Wenn Gott als der Welt schlechthin immanent gedacht wird oder die einzelnen Geister nur konkrete Darstellungen des absoluten Geistes sind, so können die Wirkungen Gottes nur gemäß den logisch begreiflichen Gegensätzen in der Welt vorgestellt werden, also ist eine Auflehnung wider das der ganzen Weltentwicklung immanente geistige Prinzip in der Form einer rein geistigen Selbstbestimmung wider dieses nicht denkbar. Eine solche wird aber von der christlichen Sündenlehre gefordert. Wollte man eine solche trotzdem annehmen, so würde wiederum eine Aufhebung dieser Selbstbestimmung durch den als innerweltlich bestimmten absoluten Geist als unmöglich zu bezeichnen sein. Nur wenn der absolute Geist als schlechthin überweltlich und somit auch als aller weltlichen Formen schlechthin mächtig gedacht wird, kann verstanden werden, wie er einerseits die wider ihn selbst gerichtete Selbstbestimmung der Einzelgeister wie andererseits die Aufhebung dieser wirkt. Hierbei ist freilich, wenn man nicht in den absoluten Geist einen ihn aufhebenden Widerspruch werfen will, die

erlösende Wirkung als Zweck und die die Sünde ermöglichende Wirkung als ein um der Eindrücklichkeit dieses Zweckes willen gewähltes Mittel zu betrachten, wie früher (S. 106f.) dargetan wurde. Will man also die ungeheuere und unvergleichliche Paradoxie der Auflehnung der Geister wider den Geist verstehen oder der ganzen Zerstörung durch die Sünde gerecht werden, so muß sie in der angegebenen Weise auf den absoluten Geist selbst zurückgeführt werden. Diese Auflehnung hat dann freilich zur Folge ein Versinken in das sinnliche Leben mit seinen Trieben, aber das letztere ist unmöglich als der Grund oder auch nur als der maßgebende Anlaß des Abfalles zu beurteilen. Diese Betrachtungsweise rückt vielmehr den Geist in eine schlechthin unbegreifliche Abhängigkeit von der Sinnlichkeit, die ebenso sehr die Sünde um ihre geistige Wurzel und Eigenart brächte als sie auch die wirkliche Durchführung der Erlösung undenkbar machte. Bei der Sünde wie bei der Erlösung im christlichen Sinn handelt es sich also nicht um eine Verschiebung der Beziehung innerweltlicher Potenzen zueinander, die dann vermöge des ihnen von Natur einwohnenden Schwergewichtes schließlich wieder in ihr natürliches Verhältnis zueinander zurückgedrängt werden. Vielmehr ist der Tatbestand nur so zu begreifen, daß eine widernatürliche Konzentration der Geisterwelt auf innerweltliches Leben eintritt, die als widernatürlich ihren Grund nicht in irgendeiner natürlichen Potenz sondern lediglich in dem allbestimmenden überweltlichen Urwillen haben kann und somit auch nur durch eine Wirkung dieses aufgehoben werden kann. Demgemäß müssen wir aber die rein innerweltliche Erklärung der Entstehung und des Bestandes der Sünde durch den Idealismus ebenso ablehnen wie wir früher seine diese Auffassung erklärende und fordernde ausschließliche Weltimmanenz des absoluten Geistes zurückgewiesen haben (Bd. I, 438). Man darf aber dann im christlichen Sinn auch nicht den religiösen Prozeß der Entstehung der Sünde und der Erlösung von ihr nur als einen integrierenden Bestandteil der allgemeinen Kulturentwicklung der Menschheit ansehen.

8. Wir haben damit den Gegensatz unserer Auffassung zu dem Hegelschen Idealismus herausgestellt. Er ist durch zwei Momente erfordert, einmal durch die Überweltlichkeit des absoluten Geistes trotz seines innerweltlichen Wirkens, dann aber

dadurch, daß wir das Wesen der Sünde und somit auch ihren Ursprung in einer geistigen Stellungnahme und nicht in der Versinnlichung des Geisteslebens erblicken. Aber auch mit der allgemeinen kirchlichen Konstruktion der Lehre vermögen wir uns nicht einverstanden zu erklären. Zwar erkennt diese die Überweltlichkeit Gottes ebenso wie seine Allwirksamkeit in der Welt an. Aber sie beschränkt dann, aus Furcht das Böse auf Gott zurückführen zu müssen, die Allwirksamkeit, indem sie den Willen derart als frei bestimmt, daß er von sich aus sich wider Gott wenden kann. In der Erkenntnis der furchtbaren geistigen Macht der Sünde wird diese aber dann letztlich auf das Wirken einer gottwidrigen Geistmacht zurückgeführt, welcher der Mensch aber doch freie Folge leistet. Hierdurch ist aber fraglos die göttliche Allwirksamkeit aufgehoben. Es kommt damit ein Dualismus in die Betrachtung herein, der nur dann Sinn hätte, wenn man sich entschlösse den Teufel wirklich als ein zweites von Gottes Allmacht unabhängiges Prinzip anzuerkennen. Dies ist aber nicht der Fall, da der Teufel vielmehr Gottes Geschöpf und ein Organ im Dienste Gottes sein soll. Gleichwohl ist er aber von der göttlichen Allwirksamkeit in der Auflehnung wider ihn gerade ebenso frei wie der Mensch bei seiner Entscheidung zum Bösen. Sollte aber dieser Gedanke ernsthaft und konsequent durchgeführt werden, so müßte Teufel und Mensch doch wie zum Abfall so auch zur Rückkehr zu Gott die Freiheit gelassen werden. Statt dessen greift nun die göttliche Allwirksamkeit ein und läßt Mensch und Teufel in ihrer bösen Richtung verharren, indem ihm jetzt die Freiheit der Entscheidung aberkannt wird. Wenn nun aber Gott doch will, daß der Böse bei dem Bösen bleibt, so ist nicht einzusehen, was damit gewonnen sein soll, daß nicht Gott sondern nur der Teufel oder der Mensch das Aufkommen des Bösen gewollt haben. Wenn doch Gott das Böse fortdauernd als wirksam erhält, so steht dies doch offenbar unter seiner Kausalität und man versteht nicht, weshalb und wie der Ursprung des Bösen dann dieser Kausalität entnommen werden soll. Es ist wirklich nur Schein, wenn man durch letzteres der kausalen Beziehung Gottes zum Bösen meint ausgewichen zu sein. Endlich ist aber auch hierin ein Selbstwiderspruch zu erblicken, daß man dem Menschen zwar die Fähigkeit zuspricht im Bösen der göttlichen Allwirksamkeit frei entgegenzutreten, dagegen ihm dann

die Fähigkeit zu der seiner Anlage gemäßen Rückkehr zum Gehorsam wider Gott abspricht und diese vielmehr durch das Eingreifen der überweltlichen Gotteskraft sich verwirklichen läßt. Demnach kann der Mensch also das schlechthin Geist- und Naturwidrige in eigener Kraft vollziehen, ist aber trotz der Grundrichtung seines Wesens schlechterdings unfähig von sich aus wieder in die geistgemäße Richtung zurückzukehren. — Diese Konstruktion widerspricht nicht nur der göttlichen Allwirksamkeit sondern sie gerät hierdurch auch in ein Netz von Selbstwidersprüchen, die man nur erträgt, weil man sich seit Jahrhunderten an sie gewöhnt hat. Die Verbesserungen an der Kirchenlehre, die wir an diesem Punkte vorgeschlagen haben (S. 103 ff.), dürften daher zur Förderung des wissenschaftlichen Verständnisses der christlichen Weltanschauung dienen.

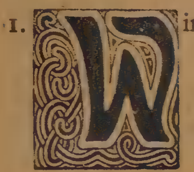
Vierter Teil.

Die Erlösung oder die Verwirklichung der Gottesherrschaft durch Jesus Christus.

Erstes Kapitel.

Jesus Christus der Gottmensch als der Erlöser.

§ 30. Phänomenologie des christlichen Bewusstseins.

1. ir haben zu Anfang von § 24 gezeigt, wie dieser 4. Teil der Dogmatik einerseits mit dem 1., andererseits aber auch mit dem 3. in direktem Zusammenhang steht. Es handelt sich uns im folgenden also darum, daß nachgewiesen wird, wie die Gottesherrschaft gegenüber der Sünde sich in dem Wirken Jesu Christi als Erlösung offenbart und wie die sündige Menschheit zu dem Bewußtsein der Erlösung durch Jesus Christus gelangt. Ersteres bedarf einer Erörterung der Eigenart der Person des Erlösers Christus, letzteres umfaßt das Verständnis des Wirkens Christi unter dem Gesichtspunkt der Erlösung der sündigen Menschheit. Damit ist die Haupteinteilung des Stoffes dieses Teiles der Sache wie auch der dogmatischen Tradition entsprechend gefunden.

Ehe wir nun aber an die systematische Verarbeitung dieses Gedankenstoffes herangehen, müssen wir den Stoff selbst aus der religiösen Empirie zu entnehmen trachten. Wir werden also zunächst das geschichtliche Phänomen der Erscheinung und des Wirkens Christi erfassen müssen. Aus dieser Feststellung werden sich dann, indem sie mit unserem Prinzip und den bisher diesem entnommenen Erkenntnissen in eine sachlich wie erkenntnismäßig notwendige Beziehung gestellt wird, die dogmatischen Probleme der Christologie ergeben. Zunächst ist also ohne alles dogmatische Dreinreden und Deuten das schlichte Bewußtsein der Christenheit aller Zeiten und der evangelischen im besonderen darüber zu vernehmen, was es an Christus hat und wofür es ihn hält. Wenn aber dies fürs erste unser eigentlicher Fragepunkt ist, so werden wir nicht etwa mit einer Darstellung der Geschichte Jesu und auch nicht mit einer Wiedergabe des christologischen Dogmas zu beginnen haben. Denn das besondere

christliche Verständnis der Geschichte Jesu ist abhängig von dem religiösen Erleben seiner Person in der geschichtlichen Entwicklung der Religion und die dogmatische Formel ist eine, freilich durch andere Motive mitbedingte, Feststellung der unmittelbaren religiösen Erfahrung der Gemeinde von Christus. Diese Erfahrung hat nun aber wie zum Dogma so zugleich und vorher zu der gemeinsamen kultischen Verehrung der Person des Erlösers geführt. Unsere Aufgabe erstreckt sich also, genau gesagt, auf viererlei, nämlich auf die Christusmystik, wie man neuerdings oft sagt, oder, wie es wohl besser hieße, den Christusglauben, sodann den Christuskult, weiter auf die Christusgeschichte und schließlich auf das Christusdogma. Als Quellen für diese Aufgabe kommen also außer dem neutestamentlichen Christusbild und den Daten der Kultus- und Dogmengeschichte die Äußerungen des Christusglaubens in der christlichen Frömmigkeit in Betracht. Naturgemäß werden für dies letztere auch die zuerst genannten Quellen von Belang sein, aber von höherem Werte sind für uns die direkten Äußerungen der Frömmigkeit über Christus, wie sie in Gebeten und Liedern und in der Nachfolge Christi im täglichen Leben zutage treten. Wir können dies freilich im folgenden nicht im einzelnen durchführen, da das eine umfangreiche historische Aufgabe wäre. Aber wir müssen immerhin darauf verweisen, daß das, was wir weiterhin sagen, aus diesen Quellen geschöpft und daher an ihnen zu prüfen ist. Aus dem Gesagten ergibt sich aber auch, warum wir mit dem Christusglauben beginnen und nicht mit dem christologischen Dogma oder dem Versuch einer Geschichte Jesu in ihren Grundzügen. Uns handelt es sich hier ja nicht um die Frage, was es um die Geschichte Jesu eigentlich gewesen oder für was die kirchlichen Entscheidungen unter dem Druck theologischer Gegensätze Christus gehalten haben, sondern darum, was der Christusglaube aller Zeiten an Christus hat und gehabt hat.

2. Zunächst soll gezeigt werden, warum wir den Ausdruck Christusglauben dem anderen „Christusmystik" vorziehen. Man muß zwei Arten der Mystik voneinander unterscheiden. Gemeinsam ist beiden die unmittelbare Beziehung zur Gottheit, die aber nicht ausschließt eine subjektive oder objektive Vermittlung dieser Beziehung. Der Unterschied besteht darin, daß die eine, unter Ausschaltung einer empirisch objektiven Ver-

mittlung, durch Exaltation der Phantasie und des Gefühls zu einer Schauung der Gottheit gelangt, welche in einer Steigerung der intellektuellen Gotteserkenntnis oder in der Erfassung von Ideen mündet. Die andere dagegen empfängt aus Vorgängen der objektiven Umgebung, unter Ausschaltung der intellektuellen Vermittlung, Impulse des Willens, welche dann von der praktischen Vernunft zu dauernden Idealen des Handelns geprägt werden. In ersterem Fall ist also der Mensch das Subjekt, welches durch subjektive Reinigung und Konzentration eine Schauung und Erkenntnis Gottes als des letzten Objektes oder der ewigen Idee erreicht. Im zweiten Fall ist Gott als allbestimmende Energie das Subjekt, welches durch seine Mittel den menschlichen Willen als Objekt bewegt und ihm bestimmte Ideale samt den ihnen angemessenen Wollungen zum persönlich bejahten Inhalt gibt. Jenes ist also anthropozentrisch und dieses theozentrisch gedacht. Jenes läßt den Menschen anfangen und Gott den Abschluß geben, in diesem macht Gott den Anfang und der Mensch kommt in der Kraft dieses Anfanges zu willentlicher Selbstbetätigung. Jenes läuft auf den Erwerb einer theoretischen Erfassung der Gottheit hinaus, dies dagegen erstrebt die Gemeinschaft des göttlichen und des menschlichen Willens vermöge einer von jenem gewirkten Unterwerfung dieses unter jenen. In der ersten Form der Mystik besteht somit die unmittelbare Beziehung des Menschengeistes zu dem Gottesgeiste in der überempirischen Erkenntnis der Einheit des Gottesgeistes mit dem Menschengeiste, in der zweiten dagegen ist diese Beziehung in der Form einer von Gott gewirkten unmittelbaren persönlich gewollten Lebenseinheit vorzustellen. Hiervon ist schon früher die Rede gewesen (Bd. I, 64). Dort zeigte sich schon, daß der Eigenart der Religion als solcher nur die zweite Form der Mystik entspricht, während die erste ein Versuch ist durch innere Anspannung den religiösen Zweifel und seine rationalen Anwandlungen zu überwinden. Daraus versteht es sich aber auch, daß überall dort, wo erlebte Religion in dem Kreise jener ersten Mystik wirksam wird, diese in den Voluntarismus der zweiten Mystik hinüberspielt, wie man es an den deutschen Mystikern des Mittelalters und wieder an Jakob Böhme beobachten kann. Dann aber ist nur noch zu sagen, daß die psychologische Beobachtung des zweiten mystischen Typus in ihm sämtliche charakteristische Züge der rein religiösen Erkenntnis

oder dann des Glaubens wahrnehmen lehrt (vgl. Bd. I, 141 f.). Bei dieser Lage der Dinge empfiehlt es sich aber fraglos, den unklaren und zweideutigen Begriff der „Christusmystik" beiseite zu stellen und statt dieser von dem Christusglauben zu reden. Dabei ist es selbstverständlich, daß wir den Glauben hier in seiner praktisch schlichten Art fassen und dabei von den besonderen dogmatischen Formulierungen seines Inhaltes absehen. Somit ist die erste Aufgabe unserer phänomenologischen Untersuchung die Art und den Sinn des Christusglaubens in der Geschichte festzustellen.

3. Indem wir uns dem Christusglauben zuwenden, erinnern wir uns der trinitarischen Bestimmung der Person Christi oder der Einheit seines Geistes mit Gott, von der Bd. I, 381 f. die Rede war. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß der größte Zeuge Christi ihn persönlich nicht gekannt hat, also nicht anders als wir übrigen zu dem Glauben an Christus gekommen ist. Die Eigenart dieses Glaubens hat er in einer Weise bezeugt, die für alle Zeiten maßgebend geworden ist. Unwillkürlich orientiert sich die Darstellung daher immer wieder an dem Glauben des Paulus. Der Christ wird in eine Lebensgemeinschaft mit Christus hineingezogen. Christ wird er nicht anders als indem er von einer großen geschichtlichen Strömung der geistigen Welt umfangen wird. Diese Strömung wird bewegt von der geistigen Energie oder von dem sammelnden und leitenden Willen Christi. Nicht also sind es nur neue Gedanken oder Gefühle, die in dem Menschen erzeugt werden etwa durch die Anschauung des reinen und selbstlosen Lebens Jesu oder durch die Erkenntnis seiner tiefen und hellen Lehren. Dem Eindruck, den Christus in der Seele hervorbringt, dienen natürlich auch die genannten Mittel, aber seine eigentliche Kraft offenbart sich darin, daß die Seele in Christus die überwältigende Kraft göttlicher erlösender Herrschaft empfindet, indem ihr Wollen von dem göttlichen Wollen Christi unterworfen wird. Daher faßt der Mensch von Anfang an sein Erleben Christi in den Satz: er ist mein Herr (Röm. 10, 9; Phil. 2, 11; 1. Kor. 12, 3; 2. Kor. 4, 5). Christus wird, indem die geistige Strömung der Christenheit die Seele erfaßt, zu der diese bestimmenden geistigen Energie oder zu ihrer lebendigen Autorität. Hiermit soll nicht nur gesagt werden, daß man anerkennt was er einst gewollt hat, sondern daß man so will, wie

er jetzt noch will. Es handelt sich in diesem Vorgang also nicht um ein Bekenntnis zu etwas, was einst war und fortwirkt bis in die Gegenwart, sondern es liegt die gegenwärtige Wirkung eines überweltlichen Wollens auf unser Wollen vor, deren objektive Realität sich in der Wirklichkeit unserer Selbstbestimmung offenbart. Wie jede Selbstbestimmung die Wirklichkeit der das Ich bestimmenden Faktoren in sich faßt, so ist die Selbstbestimmung des Christen so wie sie ist vermöge des Bestimmtwerdens durch Christus. „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus“ (Gal. 2, 20). Sofern nun aber dies Erleben der Wirkung Christi auf keinerlei sinnlichen Mitteln beruht, ist diese Wirkung als rein geistig anzusehen: „wer an dem Herrn hängt, ist ein Geist (mit ihm)“ (1. Kor. 6, 17). Und sofern diese Vereinigung entsteht und sich durchsetzt im Gegensatz zu dem Weltwillen wie zu dem eigenen Willen, gibt sich die Wirkung Christi als überweltlich oder göttlich zu erkennen. Dabei weiß der Christ aber, daß Jesus ein geschichlicher Mensch mit allen Eigentümlichkeiten eines solchen war. Aber nichts liegt ihm so fern als ihn um dessentwillen etwa zu einem neuen Gesetzgeber oder einem großen Propheten zu machen. Wiewohl er in der Regel nicht über klare Begriffe hinsichtlich der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen verfügt, aber auch keineswegs die Absicht hat einen Menschen zum Gott oder Gott zu einem Menschen zu machen, so sicher ist ihm auf Grund der innerlich erlebten Christuswirkung, daß dieser Mensch Gott ist. Es sind gerade die menschlichen Worte und Taten Jesu, die göttliche Herrschaft über ihn ausüben und gerade dort, wo das Menschliche in Jesus besonders greifbar wird wie in dem Leiden und Sterben, pflegt man die tiefsten Gotteswirkungen an ihm zu erleben. Ein Lied etwa, das zu Beginn uns das „Haupt voll Blut und Wunden“ vergegenwärtigt und dann von dem tiefsten inneren und äußeren Leide Jesu redet, kann schließen im Aufblick zu ihm als dem, der in unserer letzten Not bei uns bleibt als Schild und Trost. Das wiederholt sich aber häufig in der Berührung mit Christus, daß gerade über der Erwägung seiner Demut und seiner Leiden die Seele zur starken Empfindung seiner himmlischen Macht und Herrlichkeit gelangt, z. B. Phil. 2, 6—11. Andererseits erwartet niemand von dem Christus, dessen Nähe ihm so gewiß ist, daß er sich von ihm bewegt weiß und mit ihm zu reden sich ange-

trieben fühlt, andere und neue Worte, die über das hinausgingen, was er einst auf Erden gesprochen. Selbst der heil. Geist soll derartiges nicht bringen sondern nur die Jesusworte den Jüngern und diese jenen nahe bringen (Joh. 16, 14f.). Man darf hierbei aber nicht vergessen, daß der so als göttlicher Geist und das heißt als Gott selbst empfundene Christus allerdings mit den einzelnen Personen in Beziehung tritt, daß er aber als Haupt und Leiter des geistigen Gesamtwillens der Kirche die einzelnen als Bestandteile einer geschichtlichen Gemeinschaft bewegt. Dies Gesamtleben dient der Befriedigung eines besonderen geistigen Bedarfes seiner Glieder und auf diese Befriedigung ist somit das Wollen Christi gerichtet. Wie er gekommen ist für die Sünder, um sie durch Unterstellung unter die Gottesherrschaft von der Herrschaft des Bösen zu erlösen, so ist das Erleben Christi in der Gemeinde immer ein Gereinigt- und Geheiligtwerden von der Sünde und daher ein Innewerden der Vergebung der Sünden (Eph. 5, 26f.; Kol. 2, 13f.). Nicht Aufklärung oder ein neues Gesetz bringt der die Christengemeinschaft bestimmende Christusgeist, sondern er schafft ein neues Leben, welches das Widerspiel des Lebens der Sünde ist. Eine *καινὴ κτίσις* geht von ihm aus (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Röm. 8, 10; Tit. 3, 5). Wir sind in Christus und er ist in uns, wie Paulus oft sagt (Röm. 8, 1; 2. Kor. 13, 5). Christus in uns: sofern wir im Glauben seinen Willen in uns wirksam werden lassen. Wir in Christus: sofern wir als Organe seines Willens in Liebe uns betätigen.

Hiermit dürfte aber der lebendige, nicht dogmatische, Christusglaube oder, wenn man lieber will, die Christusmystik umschrieben sein. In einer großen geschichtlichen Strömung, die auf Christus zurückgeht, ist er in göttlicher Willensenergie wirksam gegenwärtig. Er verwirklicht die erlösende Gottesherrschaft an sündigen Menschen, indem er sie dahin bestimmt, daß sie seine Wirkungen willig in sich aufnehmen und sich zu aktiven Organen seiner Herrschaft bestimmen. Wie nun diese Wirkung im vollen Umfang als gegenwärtige göttliche Geistwirkung erlebt wird, so ist sie doch andererseits auch eine Wirkung des geschichtlichen Menschen Jesus. Dem Christusglauben steht also die Gottheit Christi ungeschmälert und ungemindert fest, denn Christus ist ja Gegenstand des religiösen Glaubens und somit Gott. Aber dieser Glaube findet auch keinerlei Anlaß, die

volle Menschheit Jesu zu bezweifeln. Das Erlebnis der Gotteswirkung Christi hat vielmehr zum Mittel die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Jesus. Man kann hierbei den Ton mehr darauf legen, was Christus wirkt und gibt oder mehr darauf, wie man sich selbst auf den Empfang seiner Wirkung vorbereitet und sich ihr gemäß betätigt. Oder es kann die Christusgabe entweder rein geistig als Willensbewegung oder mehr natürlich als Schöpfung einer hyperphysischen Kraft oder auch als hierzu symbolisch vorbereitend gefaßt werden. Wenn man diese beiden Einteilungen miteinander kombiniert, so findet man leicht die Typen, in denen sich in den verschiedenen Zeitaltern und Konfessionen der Christusglaube dargestellt hat. Es ist die rein geistige Vergegenwärtigung Christi, die den Glauben als Willensakt erweckt. Oder es ist der Versuch dem Menschen Jesus nachzuahmen, der belohnt wird durch die sakramentale Einflößung der Übernatur der Gnade. Oder es ist die Anschauung heiliger Symbole, welche zu einer gefühlsmäßigen Erfassung der von Christus aus- und in den Menschen eingehenden Unendlichkeit und Unvergänglichkeit führt. So tiefgreifend immer die Differenz zwischen diesen Typen ist, darf doch für unseren Zweck gesagt werden, daß es sich im Kern um die gleiche Erfahrung handelt, daß nämlich die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Lebens Jesu das Mittel wird zum Erleben seines real gegenwärtigen und wirksamen göttlichen Wesens.

4. Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß dieser Christusglaube der wissenschaftlichen Erfassung ein schweres Problem aufgibt. Die Doppelaussage von der Gottheit und Menschheit Christi, die dem christlichen Glauben aller Zeiten gemein ist, bedarf natürlich der Erwägung der Möglichkeit und der Wirklichkeit einer derartigen Synthese, wie sie durch die Glaubensaussage naiv vollzogen wird. Es ist auch nicht an dem, als wenn die übrigen Quellen der Phänomenologie dies Urteil modifizieren. Vielmehr laufen sie durchweg auf eine Befestigung der Glaubensaussage hinaus. Das gilt gleich von dem Christuskultus. Ein Kultus ist stets Sache einer menschlichen Gemeinschaft. Sein Zweck ist bei den Gliedern dieser Gemeinschaft gemeinsame Gottesempfindung hervorzubringen, sei es so, daß man einer Gabe Gottes inne wird, oder so, daß man zu einer gemeinsamen Aufgabe für Gott bestimmt wird und sich selbst bestimmt.

Als Mittel dieser doppelten Bewegung, die als Glaubens- oder als Liebesakte zu verstehen ist, dienen in dem Kultus feste Formen und Formeln, die sich als besonders eindringlich bewährt haben und deshalb regel- und gewohnheitsmäßig bei bestimmten Anlässen wiederholt werden. Wenn man nun den christlichen Kultus betrachtet, so ist er in weitem Umfange Christuskultus. Das Gebet zu Christus ist von der christlichen Urzeit her (vgl. Bd. I, 371), ein regelmäßiger Bestandteil in dem Kultus der *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* gewesen. In den Lob- und Danksprüchen steht Christus zwischen dem Vater und dem Geist, sein Erbarmen wird bei dem Bekenntnis der Sünde angerufen. Sein Kommen wird erwartet bei der Abendmahlsfeier (Didache 10, 6; vgl. 1. Kor. 16, 22; Apok. 22, 20). Wenn getauft wird, so ist es sein Name, welcher die Rechtfertigung des Menschen verbürgt (1. Kor. 6, 11; Tit. 3, 3—7; Gal. 3, 27). Ihm als ihrem Gott erklangen die Lieder der alten Christen, wie Plinius dem Trajan schreibt. Zum Glauben an ihn als den Herrn verpflichtete sich der Täufling (Röm. 10, 9. 10) und mit der Taufe auf seinen Namen war die Pflicht gegeben zu einem neuen Wandel im Geist (Röm. 6, 4—6). Man könnte das Thema „Christus in der Liturgie" des weiteren ausführen. Dessen bedarf es hier nicht, denn es ist auch ohne das klar, daß man von Anfang an sich daran gewöhnt hat in dem Namen Christi, in der Erwähnung seiner Geschicke, Taten und Verheißungen ein besonders kräftiges Mittel zur Erweckung von Glaubens- und Liebesakten in der Gemeinde zu erblicken oder daß man hierbei seiner Gegenwart als der Gottes inne wurde. So bestätigt der Christuskultus das, was wir über den Christusglauben gesagt haben.

5. Ein wenig anders steht es nun freilich, wenn man sich an die alten Berichte über die Geschichte Jesu wendet. Wir werden später eingehender auf das einzelne zurückgreifen müssen, daher beschränken wir uns hier auf einige allgemeine Bemerkungen. Es ist zuvörderst klar, daß Jesus ein Mensch in vollem Sinn war. Dieser Mensch war aber bei einem besonderen Erlebnis ausgerüstet worden mit dem Geiste Gottes. Dieser Geist hat nun sein gesamtes Innenleben durchdrungen und erfüllt, sodaß Jesus das Bewußtsein hatte allein unter den Menschen Gott direkt zu erkennen (Mt. 11, 27) und daher mit göttlicher Autorität seine Worte an die Menschen richtete (Mt. 5, 22; 12, 8).

Wer daher gegen ihn sich auflehnte, der stand in Gefahr wider den ihn erfüllenden heiligen Gottesgeist sich zu vergehen (Mt. 12, 28. 31 f.). Aber auch die wunderbaren Taten, wie besonders die Heilungen von Menschen, die von bösen Geistern besessen waren, empfand er und seine Umgebung als Wirkungen des göttlichen Geistes in ihm. Als *σοφία* und *δυνάμεις* wurde also der Geist in seinem menschlichen Wirken offenbar (Mt. 11, 19; 13, 54 vgl. Act. 10, 38; 4, 27; 1. Kor. 1, 24). So stand er unter den Menschen als der große Arzt, der für die Sünder in die Welt gekommen sie von der Sünde zu befreien (Mt. 9, 12; Mk. 2, 17; Lk. 19, 10). Daher vergibt er Sünden (Mt. 9, 6. 8). Als Träger des göttlichen Geistes übt er eben die erlösende Gottesherrschaft unter den Menschen aus (Mt. 13, 37. 19; 12, 28; 11, 5; Lk. 17, 21. 24) und wer ihn aufnimmt, nimmt Gott auf (Mt. 10, 40). Von der Stellung zu ihm hängt der Menschen ewiges Geschick ab (Mt. 19, 29; 7, 22; 10, 15. 32 f.; 16, 24 f.). So begreift sich die Höhe des Selbstbewußtseins Jesu: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“ (Mk. 13, 31). Regelmäßig bezeichnet er sich als den „Menschensohn“, das ist als den aus dem Himmel herabkommenden Weltheiland (Joh. 3, 13 f.), der einst wiederkommt Gericht zu halten über diese Welt (Mt. 24, 30). Andererseits aber betont Jesus auch, daß seine Aufgabe ein Dienst sei (Mt. 20, 28) und hebt seinen Gehorsam und seine Unterwerfung unter den Vater hervor (Mt. 26, 42; 8, 20; Joh. 4, 34; 8, 40). — Der Tod Jesu bedeutet zunächst den Sieg seiner Gegner und das Unterliegen des geistgesalbten Trägers der Gottesherrschaft. Dann bringt aber die Auferstehung nicht nur die Überzeugung von dem Siege Jesu hervor sondern versetzt auch seine Person in eine ganz neue Beleuchtung. Er, der gelitten hat und gestorben ist, gehört hinfort der Überwelt an, er ist der Throngenosse Gottes geworden. Er ist eins mit Gott und ist doch auch der geschichtliche Mensch Jesus, wie alle Erzählungen von dem Auferstandenen und die ersten Reflexionen über die Person Christi in der apostolischen Literatur deutlich zeigen. Hierdurch tritt nun aber ein großer Umschwung ein. Man betrachtet jetzt wie früher Jesus unter zwei Gesichtspunkten. Aber die Stellung dieser zueinander hat sich verändert. Zu Jesu Lebzeiten sahen die Jünger in ihm den von Gottes Geist erfüllten Menschen, der als Gottes Organ in seiner Kraft die Gottes-

herrschaft in der Welt verwirklicht, jetzt ist dieser Gottesgeist das eigentliche Subjekt, mit dem aber der Mensch Jesus persönlich eins geworden ist. War also ursprünglich der Mensch das persönliche Subjekt, das dem Gottesgeist als Träger und Organ diente, so ist jetzt der Gottesgeist das persönliche Subjekt geworden, das aber irgenwie identisch sein soll mit dem geschichtlichen Jesus. Hält man sich an den ursprünglichen Ansatz, so erhält man zwei Wesenselemente, welche vermöge ihrer geistigen Gemeinschaft eine Einheit bilden. Geht man von der späteren Auffassung oder dem erhöhten Christus aus, so liegt es nahe an ein Wesen zu denken, das sich in verschiedenen Zuständen darstellt. Hierdurch gewinnt dann die Geburt Christi eine Bedeutung, die ihr in dem ursprünglichen Entwurf nicht zukam. Nach der die synoptischen Evangelien bzw. ihre Quelle beherrschenden Anschauung war es durchaus konsequent, daß die Verbindung des göttlichen und menschlichen Geistes in Jesus in einem Moment des bewußten Lebens Jesu ihren Anfang nahm (bei der Taufe Jesu). Für die etwas spätere Auffassung dagegen bedurfte der Gedanke, daß der Mensch Jesus jetzt in der Einheit Gottes im Himmel fortlebt, der Ergänzung, daß er, wie er aus irdischer Niedrigkeit zu himmlischer Hoheit emporstieg, so auch einst aus der himmlischen Herrlichkeit in das Erdenleben herabgekommen ist. Dieser Gedanke, wie er etwa Phil. 2, 6 ff. ausgeführt ist, mündet dann aber in der Annahme, daß bei der Empfängnis oder Geburt Jesu die Gottheit Fleisch geworden ist. Je nachdem, ob die Betrachtung an der Anschauung des geschichtlichen Lebens Jesu oder an seinem gegenwärtigen Herrlichkeitszustand orientiert ist, empfängt also die Gedankenbildung über Christus verschiedene Art. In dem einen Falle kommt man zu einem Angenommenwerden des Menschen Jesus durch den Geist oder eine Aufnahme dieses durch jenen, in dem anderen Fall redet man von einer Menschwerdung des göttlichen Geistes.

6. Hiermit sind wir aber bereits an die Tore des Christusdogmas herangetreten. Die beiden Linien, von denen seine Bildung beherrscht ist, haben wir soeben schon kennen gelernt. Die den synoptischen Evangelien zugrunde liegende Gedankenbildung ist, da ja der Ausgangspunkt naturgemäß bei dem gegenwärtigen Zustand Christi genommen wurde, ziemlich bald in der breiten Entwicklung zurückgedrängt worden. Hierzu leitete die

Geburtsgeschichte bei Lukas und Matthäus an, dann aber auch die allgemein, wenn auch unrichtig, auf die Empfängnis und Geburt Jesu bezogene johanneische Formel *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (1, 14). Daher lautet dann die erste dogmatische Formulierung der Christologie, daß Jesus der Sohn Gottes ist (1. Joh. 4, 15; 5, 5; 2, 22). Trotzdem erhält sich der doppelte Typus der neutestamentlichen Christologie auch weiterhin fort. Zwar wird die alte synoptische Christologie, wie sie die dynamistischen Monarchianer festzuhalten sich bemühten, als häretisch beiseite getan. Aber desungeachtet besteht auch diese Auffassung weiter, indem man auf der einen Seite das Wesen der Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem Menschen mehr in einer gegenseitigen willentlichen Verbindung erblickt, auf der anderen Seite dagegen an ein natürliches Einssein der Gottheit mit dem Menschen denkt. Die einen bleiben also bei zwei verschiedenen Naturen oder Substanzen, während die anderen an eine menschgewordene Natur denken. Die Gegensätze der antiochenischen und der alexandrinischen Schule, die sich von hier aus begreifen, können hier nicht im einzelnen dargestellt werden (vgl. Dogmengesch. II[3], 186 ff. 221 ff.). Ebensowenig können wir auf die im Abendland durch Tertullian üblich gewordene Auffassung eingehen, die das Problem rein formal löst durch die Formel *una persona, duae naturae.* — Nachdem das Nicänum durch das *ὁμοούσιος* die schlechthinige Einheit der Gottheit in Vater und Sohn festgestellt hatte, erhob sich die Frage, was es denn um die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus sei, der doch ein Wesen oder eine Person sein muß. Arius hatte die Gottheit an die Stelle der menschlichen Seele Jesu treten lassen und Apollinaris war ihm darin gefolgt. Man begriff, daß hierdurch die Realität der Menschheit Jesu aufgehoben sei. Man versuchte diese und zugleich die volle Gottheit festzuhalten sei es durch eine geistig willentliche Verbindung der Gottheit mit der Menschheit, sei es durch die *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, wie wir schon hörten. Die Synode von Chalcedon brachte dann im Anschluß an die lateinische Lehrweise eine Lösung, die aber keine Lösung war: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ*

μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον. Daß diese Formel für die wissenschaftliche Erkenntnis unzureichend ist, ist oft ausgesprochen. Und mit Recht, denn es ist leicht zu behaupten, daß zwei persönliche Naturen eine Einheit bilden und diese Einheit mit einem Stachelgitter von zwei Paar negativen Formeln einzuzäunen, deren zweites die Einheit als unauflöslich bezeichnet, deren erstes jede Mischung oder Wandlung der beiden Naturen ausschließt. Damit ist aber nichts für die Art der Einheit gewonnen, sondern nur die alexandrinische wie die antiochenische Auffassung ausgeschlossen. Und doch kommt der Formel ein großes geschichtliches Verdienst zu, denn sie hat es unvergeßlich gemacht, daß Christus nicht nur die volle Gottheit in der Einheit mit dem Vater zukommt, sondern auch die volle Menschheit in der Einheit mit dem Menschengeschlecht. Sie hat dann die bleibende Einheit zwischen Gottheit und Menschheit behauptet. Durch diese Behauptung hat sie zwar das Problem der Christologie fixiert, aber sie hat keinen Beitrag zu seiner Lösung geliefert. Es kann hier nicht weiter gezeigt werden, wie trotz zeitweiligen Übergewichtes des Monophysitismus man allmählich wieder zu der antiochenischen Fragstellung zurückgetrieben worden ist, indem man die Einheit wieder in dem beiderseitigen Willen zu suchen anfing (Konstantinopel 680). Aber dies hat in die weitere Entwicklung nicht mehr gestaltend eingegriffen. Die Fragen waren in der Tat im Lauf der Jahrhunderte so heillos verfahren, daß man es versteht, wenn für die Gesamtheit der Kirche schließlich doch das Chalcedonense die maßgebende Instanz geblieben ist.

7. Wir wenden uns schließlich der Formulierung der Christologie zu, welche in der altprotestantischen Orthodoxie vorliegt und die durch Jahrhunderte die Christologie in der Predigt, im Unterricht und in der Erbauungsliteratur bestimmt hat. Zu ihrem Verständnis bedarf es aber der Erinnerung daran, daß in dem Kämpfen zwischen Lutheranern und Reformierten über die Gegenwart Christi im Abendmahl sich bei den Lutheranern ein Typus herausgebildet hat, den man als eucharistische Christologie bezeichnen kann. Indem nämlich die leibhaftige Gegenwart Christi in den empfangenen Abendmahlselementen mit Luther gelehrt wurde, wurde das christologische Problem immer mehr unter den Gesichtspunkt der Möglichkeit der Allgegenwart der Leiblichkeit

Christi gestellt. Aus diesem Interesse, das schon die Scholastik beschäftigt hat, versteht sich die Sorgfalt, welche der Lehre von der *Communicatio idiomatum* jetzt zugewandt wird.

Christus ist *verus deus* und zugleich *verus homo*. Das heißt er besteht aus zwei Naturen. Jede von diesen ist in ihrer vollen Wirklichkeit und Integrität zu fassen. Als Mensch hatte Christus also teil an den *partes essentiales* der menschlichen Natur, an Leib und Seele, an dem Intellekt und dem Willen. Es fehlte ihm aber auch nicht an den *infirmitates naturales* wie Hunger und Durst, Müdigkeit, Schmerz, Aufregung, Zorn und Tränen. Wegen der Beziehungen, welche die menschliche Natur zu dem Logos haben soll, haften ihr aber gewisse Eigentümlichkeiten an, die sie vor den übrigen Menschen voraus hat. Es ist zunächst die *ἀνυποστασία*, d. i. die *carentia propriae subsistentiae*, denn hätte die Menschheit Christi ihre eigene Subsistenz oder Personalität beibehalten, so gäbe es zwei Personen in Christus, was unmöglich ist. Dafür kommt der menschlichen Natur die *ἐνυποστασία* zu, d. h. sie hat teil an der Subsistenz oder Person der göttlichen Natur. Und zwar hat sie die Enhypostasie in der Logosperson in dem Moment ihrer Entstehung in der Jungfrau gewonnen, sodaß also die menschliche Natur in keinem Augenblick der persönlichen Sonderexistenz entbehrt hat. Demgemäß soll die Enhypostasie bzw. Anhypostasie einen Vorzug der Menschheit Jesu vor der sonstigen Menschennatur bezeichnen. Hieran schließt sich als weiterer Vorzug der Menschheit Jesu die *ἀναμαρτησία*, die *inhaesiva* und nicht nur wie bei den übrigen Menschen *imputativa* ist. Dazu kommt endlich die *singularis animae et corporis excellentia*, die nicht nur die höchste geistige Begabung, sondern auch die beste Mischung der körperlichen Anlagen, die Unsterblichkeit und die körperliche Schönheit Jesu in sich befaßt. — a) Die zweite göttliche Person oder der Logos nimmt nun die menschliche Natur im Augenblick der Empfängnis so in ihre Einheit auf, daß die beiden Naturen mit einander unzertrennbar verbunden werden in der einen sie beide in sich befassenden göttlichen Person. So ist diese Person jetzt Christus der *θεάνθρωπος* und in diesem Sinn kann dann auch von einer *persona σύνθετος* geredet werden. Diese Annahme der menschlichen Natur durch den Logos ist die *Unitio* oder *Incarnatio*. *Incarnatio est actio divina, qua filius dei naturam*

humanam, nobis consubstantialem, peccati vero expertam propriaque subsistentia destitutam, in utero virginis Mariae in unitatem personae suae assumpsit eidemque tum hypostasin tum naturam suam divininam communicavit, ut iam perpetuo in duabus naturis, divina et humana arctissime unitis, subsistat Christus θεάνθρωπος (Hollaz). — b) Das Resultat dieser Vereinigung ist zuerst die *Unio personalis.* Von dieser gilt: *Status unionis proprie et specifice vocatur unio,* ἕνωσις ὑποστατική, *estque arctissima duorum distinctorum in una persona sibi invicem praesentissimorum* περιχώρησις, *impermixta et inconfusa immeatio, propter quam una natura non est extra aliam nec salva personae unitate esse potest* (Gerhard). Es ist also das Geeintsein der beiden Naturen vermöge der Einheit der sie beide in sich zusammenschließenden Logosperson. — c) Diese Einheit führt aber auch zu der *Communio naturarum. Communio naturarum in persona Christi est mutua divinae et humanae Christi naturae participatio, per quam natura divina* τοῦ λόγου, *particeps facta humanae naturae, hanc permeat, perficit, inhabitat sibique appropriat; humana vero, particeps facta divinae naturae, ab hac permeatur, perficitur atque inhabitatur* (Hollaz). Wie also die göttliche Person mit ihrer Natur die menschliche Natur so verbindet, daß erstere dabei aktiv und letztere passiv ist, so ist auch in der hierdurch hergestellten Verbindung der beiden Naturen, die sich in einer περιχώρησις oder *permeatio* beider realisiert, die göttliche als die wirksame und aktive, die menschliche dagegen als die empfangende und passive anzusehen. Doch ist diese *permeatio* nicht als eine sukzessive oder räumliche zu betrachten. — d) Da nun hiernach die göttliche Natur des Logos nicht außerhalb der menschlichen Natur und diese nicht außerhalb jener subsistiert, so folgt, daß Gott Mensch und der Mensch Gott ist. Hieraus ergeben sich die *Propositiones personales, i. e. eiusmodi enuntiationes, in quibus concretum unius naturae praedicatur de concreto alterius naturae.* Dies *concretum* bedeutet eine von einer der beiden Naturen hergenommene Bezeichnung, die aber auf die ganze Persönlichkeit bezogen wird. Daher dürfen diese *Propositiones* auch nur unter Voraussetzung der *Unio personalis* gebraucht werden. Unter dieser Voraussetzung kann also etwa gesagt werden, daß der Gottessohn der Sohn der Maria ist und umgekehrt. Es wäre dagegen falsch im allgemeinen oder *in abstracto* zu sagen: Gott

ist Mensch, denn das würde überhaupt die Gottheit der Menschheit gleichsetzen. Diese Propositionen werden dann genauer bestimmt als *non mere verbales* oder bloße Titel, als *non identicae*, das heißt sie gelten nicht nur in der Abgrenzung, welche die zufällige Bezeichnung der einen Natur zum Ausdruck bringt. Sie sind sodann nicht *impropriae, figuratae aut tropicae*, als wären sie nur uneigentliche Aussagen, die in einer bestimmten Beziehung dem Subjekt beigelegt werden. Sie sind endlich aber auch nicht *essentiales et univocae*, als wäre das Wesen des Subjektes allseitig in dem Prädikat ausgedrückt. Die Propositionen sind vielmehr, positiv ausgedrückt, *reales* sowie *inusitatae et singulares*. Sie besagen also, daß das von dem Subjekt Ausgesagte ihm wirklich zukommt, daß aber diese Beziehung nur innerhalb der einzigartigen *Unio personalis* in Geltung steht.

Hierzu kommt endlich e) die *Communicatio idiomatum.* Unter *idiomata* versteht man die den Naturen eigentümlichen *proprietates naturales* und *operationes*. Da nun beide Naturen in der einen Person mit einander geeint sind, die Naturen aber nicht wirklich sind ohne ihre Idiomata, so folgt, daß die Idiomata der einen Natur sowohl von der ganzen Person gelten als auch daß die andere Natur immer an ihnen beteiligt ist, wobei aber die Naturen wie ihre Proprietäten ihre Eigenart unverletzt behalten. *Communicatio idiomatum est vera et realis propriorum divinae et humanae naturae in Christo θεανθρώπῳ, ab alterutra vel utraque natura denominata, participatio ex unione personali resultans* (Hollaz). So ergeben sich nach der gewöhnlichen Zählung drei *genera* der Idiomenkommunikation. Das *Genus idiomaticum* besagt, daß die Idiomata jeder der beiden Naturen von der ganzen Person ausgesagt werden können. Man kann somit ebensowohl sagen: Gott ist gestorben als auch: der Mensch Jesus ist allmächtig. Durch das *Genus maiestaticum* kommt zum Ausdruck, daß weil die Hypostase der göttlichen Natur auch die der menschlichen geworden ist, auch die Idiomata der göttlichen Natur von der menschlichen ausgesagt werden können. Somit muß der menschlichen Natur Jesu Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart (Abendmahl) beigelegt werden. Dagegen kann nicht umgekehrt ein Idioma der menschlichen Natur der göttlichen zugeschrieben werden, weil diese als unveränderlich keinen Zusatz annehmen kann. Wohl aber kann, wie

gesagt, der ganzen Person auch ein rein menschliches Idioma beigelegt werden, da diese ja zu den göttlichen Idiomata die menschlichen hinzugenommen hat zu Mitteln ihrer Betätigung. Endlich das *Genus apotelesmaticum*, welches lehrt, daß, weil Christus Erlöser ist in seiner göttlichen und in seiner menschlichen Natur, jede Tätigkeit der einen Natur von einer Kooperation der anderen begleitet ist. Freilich konnte die göttliche Natur nicht leiden, aber sie nahm an dem Leiden der menschlichen Natur teil, sofern sie es wollte, zuließ und die menschliche Natur in dem Leiden stärkte. Also: *in operibus officii utraque natura agit quod sibi proprium est cum communicatione alterius.*

8. Diese altprotestantische Christologie bietet eine sorgfältige Verarbeitung der Grundlinien des Chalcedonense. Man wird von ihr aber kaum rühmen dürfen, daß sie die Behauptungen dieser Formel als denkbar erwiesen hat. Sie hat die Formel einfach als gegeben hingenommen und hat ihre Ausdehnung wie ihre innere Struktur mit harter Logik festgestellt. Das ist alles, was sie für die Christologie geleistet hat. Für uns ist diese alte Christologie von Bedeutung, einmal weil sie mit ihren subtilen Formeln ein bequemes Mittel zur Abgrenzung der Fragstellungen und damit zur formalen Verständigung über die zu behandelnden Stoffe bietet. Vor allem aber ist uns wichtig, daß diese Christologie, deren Grundzüge seit anderthalb Jahrtausenden feststehen und in immer neuen dialektischen Versuchen durchgeprüft worden sind (vgl. unten § 36), sich als Lösung der einfachen Frage versteht, die sich uns sofort bei der Erwägung des empirischen Christusglaubens als Kern des Christusproblems entgegentrat (S. 133). Es war die Frage, wie es möglich ist, daß das geschichtliche Leben und Wirken eines Menschen als eine andauernde göttliche Willenswirkung empfunden werden kann. Nichts anderes als eben diese Frage ergab sich ja auch aus der Erwägung des Christuskultus sowie der ältesten geschichtlichen Darstellungen seines Wirkens. Damit ist also ganz im allgemeinen die christologische Aufgabe formuliert. Daß diese Aufgabe von der alten Dogmatik und den ihr folgenden Neueren wirklich gelöst sei, kann nicht zugestanden werden. Wir werden das im weiteren Verlauf genauer begreifen. Einstweilen genügt es auf Folgendes zu verweisen. Es soll also gezeigt werden, daß der erlösende Gotteswille in der geschichtlichen Erscheinung eines Menschen innerhalb der Ge-

schichte der Menschheit andauernd wirksam wird. Nun verlangt aber das geschichtliche Wirken eines Menschen vor allem eine besonders begabte und gerichtete Persönlichkeit. Aber gerade die Persönlichkeit soll dem Menschen Jesus nach der alten Christologie fehlen. Statt ihrer bleibt nur die Natur. Das ist aber eine Summe von Möglichkeiten. Nun sollen diese zwar ihre einheitliche Subsistenz durch den sie aktualisierenden Logos erhalten. Aber zu einer konkret vorstellbaren Erscheinung gelangt man auf diesem Wege keinesfalls. Schon die Einheit des menschlichen Wesens Jesu ist durchaus unfaßlich. Wie das menschliche Bewußtsein und Wollen, wie die mannigfachen geschichtlich bezeugten menschlichen Empfindungen Jesu, wie sein Verhältnis zu Gott und wie seine ganze Lebenshaltung zustande kommen sollen, wenn nur die Möglichkeit zu alledem gegeben ist, nicht also das menschliche Ich mit seiner Selbstbestimmung, ist vollkommen unbegreiflich. Zum Menschen werden doch die menschlichen Fähigkeiten nur durch die Selbstsetzung des Ich. Ist dies nicht vorhanden oder tritt an seine Stelle ein anderes Ich, so ist bis zu einem gewissen Grade bei einem derartigen Menschen eine physisch organische Einheit vorstellbar, aber nicht die geistig personale Einheit, die erst den Menschen zum Menschen macht. Man müßte sich somit von hier aus die menschliche Existenz Jesu nach Analogie eines ganz kleinen Kindes vorstellen, dessen natürliche Potenzen durch einen anderen Willen zu einer Einheit zusammengebracht werden, wobei diese Einheit immer nur als Einheit der Betätigung, nicht aber als persönliche Einheit in Betracht kommen könnte. Daß hiervon keine Rede sein kann, ist selbstverständlich. Das zeigt sich in der Christologie der Alten auch in aller Deutlichkeit, denn sie stellen zwar die menschliche Hypostase Jesu in Abrede, operieren dann aber doch immer so, als wenn die menschliche Natur und ihre Funktionen menschlich persönlich wären. Sie tun das in der richtigen Erkenntnis, daß dieser Natur die Anlage auf Persönlichkeit einwohnt und daß man somit ihre Verwirklichung nur als Selbstverwirklichung vorstellen kann. Wenn sie aber dieser Erkenntnis unwillkürlich nachgeben, so vergessen sie dabei, daß sie im Ansatz ihrer Begriffsbildung eben diese persönliche Selbstverwirklichung ausgeschlossen haben. Durch dies Verfahren wird aber, wenn man konsequent denkt, nicht nur die wirkliche Menschheit Christi sondern auch

die Offenbarung der Gottheit in dieser aufgehoben. Ersteres, weil ja nicht ein wirklicher Mensch gegeben ist, sondern nur die Möglichkeit zu einem solchen. Letzteres aber, weil eine Selbsterschließung des absoluten Geistes nur stattfinden kann in einem geistigen Wesen, das als solches persönliche Selbstbestimmung und persönliches Selbstbewußtsein hat. Die Offenbarung Gottes, die in der alten Christologie, konsequent gedacht, erreicht werden kann, ginge also nicht hinaus über rein natürliche Bewegungen und Erregungen, die Gott an der unpersönlichen menschlichen Natur wie überhaupt in der Natur eintreten lassen kann. Nun kommen derartige Erregungen in der Tat bei den Offenbarungsträgern vor, aber sie werden doch erst dadurch zu wirksamen Offenbarungen, daß diese sie als geistige Persönlichkeiten erleben, denn erst hierdurch werden sie zu einem Bestandteil menschlichen Geistesleben und dadurch fähig in die Geschichte der menschlichen Geister einzugehen. Steht es aber so, so muß geurteilt werden, daß die alte Christologie durchaus ungeeignet ist das christologische Problem zu lösen. Da sie die menschliche Persönlichkeit im Prinzip leugnet, kann Christus unmöglich als der in der Geschichte der Menschheit wirksame Offenbarer gedacht werden. Vermag er aber diese Offenbarung weder zu empfangen noch auch wirksam zu machen, so fällt mit seiner wirklichen Menschheit auch seine Gottheit dahin, da diese nicht anders als so, daß sie an ersterer ihr Organ hat, offenbar werden kann. Dann ist aber die Frage, wie in dem Menschen Jesus Gott dauernd offenbar werden kann, auf dem Wege dieser Theorie nicht zu beantworten.

§ 31. Der Begriff der Menschwerdung.

1. Der Begriff der Menschwerdung wird von uns nicht nur gewählt, weil er in der dogmatischen Sprache von altersher bräuchlich ist, sondern uns weist auch der Zusammenhang der Gedanken auf ihn. Wir kommen von der Erkenntnis her, daß der Mensch Jesus in seiner dauernden und unlöslichen Verbindung mit Gott steht, die sich von jeder sonstigen Gemeinschaft der Menschen mit Gott scharf unterscheidet, wie sowohl die Selbst-

beurteilung Jesu als das religiöse Verhältnis der Christenheit zu ihm dartut. Wenn nun zwei für sich seiende Größen nicht etwa nur logisch unter einer generischen Einheit zusammengefaßt werden, sondern in eine konkrete Einheit miteinander treten, so rückt dieser Vorgang unter den Gesichtspunkt des Werdens. Dies Werden kann von beiden Größen ausgehen, es kann aber auch von der einen bewirkt werden oder sich an der anderen nur vollziehen. In dem gekennzeichneten Verhältnis von Gott und Mensch ist ein schöpferischer Wille notwendig, um das Werden zustande zu bringen. Es kann also nicht der Wille des Menschen als Grund einer Gottwerdung angenommen werden. Es kann aber auch nicht daran gedacht werden, daß Gott den Menschen wirklich Gott werden läßt, denn dadurch würde der Bestand des Menschen aufgehoben. Somit bleibt nur die Möglichkeit, daß Gott Mensch wird, weil er es werden will. Damit kann aber nicht gemeint sein, daß Gott, sofern er Mensch wird, aufhört Gott zu sein, was wieder undenkbar wäre. Der Gedanke kann also nur so gefaßt werden, daß Gott Gott bleibt und zugleich Mensch wird. Hierbei wird dann auch die göttliche Unveränderlichkeit in keiner Weise gefährdet. Im einzelnen muß das weiterhin genauer präzisiert werden. Hier handelt es sich nur darum, daß klar wird, warum das Werden der geforderten Vereinigung nicht von dem Menschen, sondern von Gott ausgehen muß, warum wir also nicht von der Gottwerdung des Menschen, sondern von der Menschwerdung Gottes zu reden haben. Es handelt sich somit nicht um ein durch den Willen des Menschen veranlaßtes Werden mit dem Resultat seines Gottseins, sondern es handelt sich um ein von dem göttlichen Willen bedingtes Werden, durch das Gott mit dem Menschen eins wird. Ehe hierüber Genaueres gesagt werden kann, müssen die hier in Frage stehenden drei Begriffe Gott, Mensch und Werden nach ihrem hier in Betracht kommenden Sinn präzisiert werden. Erst wenn wir verstanden haben, was in diesem Zusammenhang die Menschwerdung Gottes bedeuten kann, werden wir in der Lage sein zu den verschiedenen Widerreden, denen sie begegnet, Stellung zu nehmen.

2. Die erste Frage ist also, in welcher besonderen Bestimmtheit seines Wesens Gott in diesem Zusammenhang in Betracht kommt. Niemals ist es christliche Anschauung

gewesen, als wenn Gott in der Fülle seines Wesens Mensch oder der absolute Geist kreatürlicher Geist wurde. Spekulationen, die in dieser Richtung verlaufen, entstammen rein metaphysischen Voraussetzungen und sind daher von der dogmatischen Begriffsbildung fernzuhalten. Aber auch die seit den altkirchlichen Apologeten übliche Anschauung, als sei der göttliche Logos im Sinn der absoluten Vernunft in Jesus Mensch geworden, trifft den christlichen Gedanken nicht. Davon, daß die absolute Vernunft allseitig sich in Christus erschlossen habe, kann nicht wohl die Rede sein, da die großen Vernunftgebiete der Wissenschaft, der Kunst, der Staatenbildung usw. nur indirekt von der Offenbarung in Christus berührt worden sind. Mit Recht hat daher die alte Dogmatik diesen Gedanken beschränkt, indem sie die Erlösung von der Sünde als den Zweck der Menschwerdung klar bezeichnet und daher die zweite trinitarische Person Mensch werden läßt. Hiermit ist aber die uns beschäftigende Frage beantwortet. Wir verweisen zu dem Zweck auf die früher gewonnene Erkenntnis von dem Geist Christi als dem himmlischen Herrn, der will, daß die Geschichte zu einem Reiche Gottes oder zu der Kirche als dem Leibe, dessen geistiges Haupt er ist, führe (vgl. Bd. I, 370). Der allmächtige Liebeswille, sofern er Erlösung oder eine Gemeinschaft erlöster und ihm frei dienender Menschen will, ist somit der göttliche Geist und Herr, der in Jesus eingeht oder in ihm Mensch wird. Das heißt also, Gott, nicht sofern er die Welt schafft oder erhält, sondern sofern er Erlösung will, ist es, der den Menschen Jesus mit sich als sein Organ zur Einheit verbindet. Man kann zur Verdeutlichung daran erinnern, daß jede große und in die Weite gehende Wirkung menschlicher Geister bedingt ist durch ein sie innerlich bewegendes Wollen Gottes, das sie ihre Kraft an diese Wirkung setzen läßt. Es ist etwas Verwandtes, wenn man von Jesus sagt, daß in ihm der ewige Erlösungswille sich so erschlossen hat, daß er in seiner Kraft zum Erlöser der Menschheit wurde. Mit diesem Absehen und daher mit dieser Beschränkung ist also „Gott" zu verstehen, wenn es sich um die Menschwerdung Gottes in Jesus handelt. Wenn man an Gott in diesem Sinn denkt, handelt es sich somit nicht um eine Substanz oder Natur, sondern um den gnädigen Herrscherwillen, daß eine Gemeinde der Erlösten in der Geschichte der Menschheit sei und wirksam werde. Er ist der Herr, sofern

er die erlösende Gottesherrschaft durchführt, er ist der Geist, sofern er das Innere der Menschen bestimmt und er ist das Wort, sofern er die letzte abschließende Offenbarung Gottes ist (Joh. 1, 1. 18; Hbr. 1, 2). Die Kräfte, deren der Mensch Jesus zur Gründung des Reiches Gottes bedarf, werden ihm von dem in ihn eingehenden Geist gegeben. Ob und wie er an den sonstigen Eigenschaften der einen unteilbaren Gottheit Anteil hat, muß später untersucht werden. Indessen müssen wir hier schon daran erinnern, daß trotz der trinitarischen Unterscheidung in dem göttlichen Wesen, auf welche uns die Beobachtung des göttlichen Wirkens in der Welt geführt hat, Gott doch ein Geist oder eine Persönlichkeit ist. Wenn also von einer Menschwerdung Gottes die Rede ist, so bedeutet das nicht, daß ein *δέυτερος θεός* oder ein zweites, anderes göttliches Wesen Mensch wird, sondern wir meinen, daß der eine absolute Geist also Gott selbst es ist, der in Jesus Mensch geworden ist, denn wo irgend von Gott die Rede ist, da ist Gott, und nicht ein gottartiges Wesen (Arius) gemeint. Aber diese Erkenntnis schließt keineswegs aus, daß es der Wille zu einer besonderen Offenbarung oder einem besonderen Wirken Gottes ist, der so seine Tätigkeit in der Geschichte der Menschheit dieser zu Bewußtsein kommen läßt. So ist es zu verstehen, wenn wir von einer Menschwerdung des absoluten Geistes selbst reden und diese doch auf das besondere göttliche Wollen beziehen, das die Erlösung der Menschheit realisiert.

Hier mag noch einer Frage gedacht werden, die von altersher in der Dogmatik diskutiert wird und die besonders von J. A. Dorner wieder aufgeworfen ist. Es ist die Frage, ob Gott auch ohne den Eintritt der Sünde Mensch geworden wäre. Man beruft sich hierfür auf Stellen wie Kol. 1, 20 u. Eph. 1, 10. Beide Stellen erweitern den Röm. 14, 9 ausgesprochenen Gedanken, daß Christus gestorben und wieder lebendig geworden sei, um über Lebende wie Tote zu herrschen, dahin, daß er, welcher zum Haupt der ganzen geistigen Kreatur bestimmt ist, durch sein Erlösungswerk Herr nicht nur der lebendigen wie der toten Menschen, sondern auch der Geisterwelt geworden sei. Die Stellen besagen also nicht, daß an und für sich Christus als die höchste Geistoffenbarung in die Geschichte der Menschheit eingehen mußte, denn sie setzen die Beziehung des

Werkes Christi zur Sünde voraus, sondern sie wollen klarstellen, daß wenn Erlösung in der Menschheit stattfinden sollte, ihre Durchführung Sache Christi wegen seiner uranfänglichen Beziehung zu der geistigen Kreatur sein mußte. Die Ausdehnung aber des Erfolges seiner Erlösungswirkung auf die gesamte Geisterwelt ist an sich schwer verständlich oder mehrdeutig und kommt jedenfalls für die uns beschäftigende Erlösung der Menschheit direkt nicht in Betracht. Sieht man also von diesen Stellen als für die gestellte Frage belanglos ab, so kann von einer biblischen Begründung der an sich seienden Notwendigkeit der Menschwerdung nicht die Rede sein. Aber die Frage ist überhaupt für die Dogmatik belanglos, denn sie operiert mit der ganz abstrakten Möglichkeit, daß Sünde auch nicht hätte sein können. Nun haben wir aber erkannt, daß der ewige Gotteswille Sünde wie Erlösung von ihr in sich faßt. Nur mit diesem alle Wirklichkeit setzenden Gotteswillen haben wir es aber zu tun und nicht mit irgendwelchen Möglichkeiten. Also daß Gott Erlösung will und daß Christi geschichtlicher Beruf die Verwirklichung dieses Willens ist, kann gesagt werden. Alles Übrige wäre kein in der Dogmatik berechtigter Gedanke. — Aber auch die seit Anselm häufig vertretene Anschauung, daß wenn Erlösung eintreten sollte, Christus Mensch werden und leiden *mußte*[2], geht über die Grenzen der dogmatischen Erkenntnis hinaus. Wir können nur sagen, daß sofern Gott diesen Weg gewählt hat, er der geeignete Weg zum Ziel sein muß. Aber eine Notwendigkeit göttlichen Wollens kann nur in dem Sinn anerkannt werden, daß Gott das von ihm Gewollte durchführt und daß er hierbei nicht seinem eigenen Willen widersprechend also nicht im Gegensatz zu der von ihm gesetzten natürlichen und logischen Ordnung handeln kann. Es würde dem aber nicht widersprechen, daß Gott etwa früher seine letzte Offenbarung in der Menschheit eintreten ließ oder daß er statt in *einem* in mehreren Individuen gleichzeitig Mensch geworden wäre. Hätte Gott diese Möglichkeit gewollt, so hätte dem eine andere Entwicklung der Geschichte vor Christus vorangehen müssen. Nun hat aber Gott einen anderen Weg gewollt. Es fällt auch nicht schwer Gründe ausfindig zu machen, die den Vorzug des von Gott wirklich eingeschlagenen Weges gegenüber jenen Möglichkeiten dartun. Aber nicht derartige rationale Gründe, die sich aus der Erwägung der von Gott gewollten geschicht-

lichen Art des Menschen ergeben, sind für unser Urteil maßgebend, sondern die Wirklichkeit des göttlichen Wollens, wie sie in der Geschichte offenbar wird und dann freilich nachträglich als der göttlichen Weisheit entsprechend von der menschlichen Vernunft verstanden werden kann.

3. Gott in seiner Selbstbestimmtheit als der Wille zur Erlösung der sündigen Menschheit ist es also der Mensch wird. Zum anderen ist nun zu zeigen, wie der Mensch, in dem Gott Mensch werden oder diesen Willen zur Erlösung zu einem geschichtlich wirksamen Faktor machen will, beschaffen ist. Der Begriff Mensch ist festbestimmt. Er faßt die Körperlichkeit wie die Geistigkeit in sich und zwar so, daß sie nicht nur als eine Summe von Möglichkeiten in Betracht kommen, sondern so, daß sie vermöge des sich selbstbestimmenden Ich eine konkrete Einheit bilden. Nur dann, wenn die sich selbst setzende Persönlichkeit angenommen wird, kann von einem wirklichen Menschen geredet werden. Somit ist die Anhypostasie der menschlichen Natur ebenso abzulehnen wie die apollinaristische Leugnung kreatürlichen Geistes in Jesus. Nur wenn eine menschliche Personalität Jesu angenommen wird, ist sein geschichtliches Bild verständlich und nur so kann seine geschichtliche Wirksamkeit begriffen werden, wie schon gesagt wurde (S. 143 f.). Eine Verkürzung des menschlichen Wesens Jesu kann also gerade in dem Interesse seiner Erlösertätigkeit nicht zugestanden werden. Im Hinblick auf diese ist vielmehr zu fordern eine starke und eigenartige Begabung Jesu. Diese wird einerseits auf eine besonders kräftige Rezeptivität in bezug auf die Einwirkungen Gottes zu beziehen sein, sie erfordert aber auch andererseits eine Spannkraft der geistigen Aktivität weitesten Umfanges. Sollte Jesus die Macht des erlösenden Gottesgeistes in der Menschheit durchsetzen, so war dies nur denkbar, wenn er in gleichem Verhältnis die Gottesherrschaft zu empfinden als auch seine ganze Kraft zu ihrer Durchsetzung zu entfalten fähig war. Die natürliche Begabung, die er hatte, bezog sich also in erster Linie auf die religiöse und die sittliche Anlage. Indem aber diese beiden in stetem Zusammenhang mit der intellektuellen und voluntativen Betätigung stehen, ist überhaupt eine ungemeine geistige Begabung Jesu anzunehmen. Während aber sonst bei den Menschen höchster Begabung diese häufig nur von einer Seite des menschlichen

Geistes gilt, ist bei Jesus die gleiche Stärke der Begabung für die geistige Rezeptivität wie Aktivität anzunehmen, denn die Intensität und der Umfang seines Wirkens ist überhaupt nur begreiflich, sofern er in einzigartiger Weise befähigt war göttliche Impulse in sich aufzunehmen. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich aber auch die geistige Harmonie des Menschen Jesus, die uns ein Blick auf die erhabene Überlegenheit seiner Persönlichkeit in allen Verhältnissen des Lebens dartut. Aber noch etwas anderes ist von unserem Gesichtspunkt her für Jesu Menschheit zu fordern. Es ist das Unbelastetsein seines Wesens mit der Sünde. Die dauernde Vereinigung mit Gott, die sich uns in Jesus darstellt, ist nur denkbar, wenn er sowohl nach seiner rezeptiven wie aktiven Seite hin den Einwirkungen des göttlichen Willens keinerlei willentlichen Widerspruch entgegengesetzt hat. Nur unter dieser Voraussetzung wird die Völligkeit seiner Verbindung mit Gott begreiflich. Nun bestand die Sünde in dem Unglauben und in der selbstischen Begierde, welche die geistige Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit gleichermaßen herabdrückten und so eine dauernd geminderte Geistigkeit in dem Menschen hervorbrachten. Angesichts der schlechthin reinen Geistigkeit Jesu muß daher seine Sündlosigkeit vom Anfang seiner Existenz her behauptet werden. Es ist also nicht genug, später, etwa bei der bewußten Übernahme seines Berufes, die Sündlosigkeit gewirkt sein zu lassen. Selbst wenn es denkbar wäre, daß plötzlich in einem reifen Menschen volle Sündlosigkeit entstände, müßte gesagt werden, daß durch die früheren Sünden das Maß von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit in bezug auf Gottes Willen, welches zum Verständnis der Einheit Jesu mit Gott erforderlich ist, undenkbar bliebe. Die alte Lehre versuchte dem Rechnung zu tragen durch die Annahme der jungfräulichen Geburt Jesu. Von dieser wird später zu reden sein. Aber schon hier muß gesagt werden, daß, weil die Fortpflanzung der Sünde wesentlich durch geistige Einwirkung erfolgt, hierdurch die Sündlosigkeit nicht gesichert werden kann. Wir müssen vielmehr fordern, daß von Anbeginn an der Geist Gottes derart in Jesus wirksam gewesen ist, daß ihm der Widerwille gegen Gott fern blieb. Nur so konnte er zu dem dem Willen Gottes schlechthin angemessenen Organ werden, als das seine Geschichte ihn uns kennen lehrt.

Wir haben die Erleichterung unserer Aufgabe ablehnen müssen, welche die alte Lehre in der Anhypostasie oder Unpersönlichkeit des Menschen Jesus zu finden glaubte, weil die Unpersönlichkeit die wirkliche Menschheit Jesu und dadurch auch die Möglichkeit und Wirklichkeit seines Erlöserwirkens sowie der Menschwerdung aufhob. Aber auch die Form einer Erleichterung der Lösung des Problems muß abgewiesen werden, die um die Menschwerdung begreiflich zu machen eine Verkürzung der Gottheit des Erlösers fordert. Man meint nämlich, daß, wenn die Wirklichkeit des menschlichen Lebens Jesu nicht gesprengt werden soll, gewisse göttliche Eigenschaften, welche zu der Beschränktheit des Menschenwesens in direktem Widerspruch stehen, von dem in Jesus Mensch werdenden Logos abgelegt sein müssen. Es sind die sog. relativen Eigenschaften, nämlich die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart. Der Logos habe sich also kraft seiner allmächtigen Liebe entleert bis zu einem Zustand, da es möglich wurde sich mit einem Menschenembryo zu vereinigen. Aber in dem Maße, als der Mensch sich dann entwickelte, habe der Logos sich allmählich wieder zu dem Vollgebrauch aller seiner Eigenschaften erhoben (Liebner, Geß, Thomasius, Frank). Diese Theorie stützt sich auf Phil. 2, 5 ff. und wird daher nach dem Stichwort dieser Stelle (ἐκένωσεν ἑαυτόν) die kenotische genannt. So sehr nun die Absicht dieser Theorie die Wirklichkeit der Menschheit Jesu verständlich zu machen Anerkennung verdient und so sehr sie der älteren Theorie, daß Jesus die von ihm ganz besessenen göttlichen Eigenschaften verborgen gehalten habe (Brenz, Jak. Andreae), überlegen ist, so wenig hält sie doch einer kritischen Erwägung stand. Was zunächst die Stelle Phil. 2, 5 ff. anlangt, so will sie die Selbstentäußerung Christi als ein Vorbild für die Christen hinstellen. Der Zusammenhang ist folgender. Christus, der sich als himmlischer Herr ἐν μορφῇ ϑεοῦ befand, erachtete diese seine Stellung nicht für einen ἁρπαγμός. Mag man nun dies Wort als Rauben d. h. den *actus rapiendi* oder als eine feste Redensart im Sinn eines „gefundenen Fressens" fassen, so ist der Gedanke doch wesentlich der gleiche. Bei Erfüllung seiner Erlösungsaufgabe hat der himmlische Herr selbst nicht den Weg gewählt, der entweder einen gewaltsamen Gebrauch seiner Macht oder, nach der anderen Fassung, eine leicht gefundene Befriedigung seines Willens darstellt. Vielmehr hat

er, indem er so wie die übrigen Menschen entstand, sich selbst ausgeleert oder die ihm an sich zustehende *μορφὴ θεοῦ* vertauscht mit der *μορφὴ δούλου*. Das heißt, er ist statt seine göttliche Gewalt zu brauchen in Menschenweise unter den Menschen erschienen. Dies wird dann dadurch gesteigert, daß er, nachdem er so in seiner Erscheinung menschengleich geworden, mit seiner menschlichen Erscheinungsform Ernst machte und daher sich erniedrigte in seinem Wirken, indem er gehorsam war bis zum Kreuzestode. Deshalb habe Gott ihn in dieser seiner Menschheit wieder erhöht und ihm den Herrnnamen geschenkt, der also jetzt nicht nur auf den himmlischen *κύριος* sondern auch auf den mit ihm geeinten Menschen geht. Somit ist zu sagen daß das *ἐκένωσε* sich auf den Verzicht eines der Gottheit Christi an sich möglichen mühelosen Allmachtswirkens und auf die Wahl einer geschichtlich menschlichen Erscheinung zum Behuf seines Erlösungswirkens bezieht. Nicht also den Verzicht auf bestimmte göttliche Eigenschaften erstrebt die Stelle, sondern daß Christus sein Wirken nicht nach dem, was ihm möglich sondern nach dem, was den Menschen nötig war, gestaltete. So wird dieses Wirken dann freilich zu einem Vorbild für die Christen. Dann ist aber eine Beziehung auf ein etwaiges Aufgeben göttlicher Eigenschaften ausgeschlossen und es ist nur eine unbefugte dogmatische Hineindeutung, wenn man derartiges der Stelle entnimmt. — Dazu kommt aber, daß die kenotische Theorie sich einer schärferen Betrachtung als unvollziehbar erweist. Alle Eigenschaften sind ja nur relative Aussagen, die das göttliche Wesen in eine Vielheit von Einzelzügen zerlegen, um es mit dem menschlichen Wesen vergleichen und dadurch anschaulich bezeichnen zu können (vgl. Bd. I, 402). Ist nun aber die Gottheit eine Einheit, so kann kein Stück ihres Wesens herausgenommen werden, ohne die Gottheit überhaupt zu negieren. Es ist also widersinnige Mythologie, wenn man Christus gewisse göttliche Eigenschaften zeitweilig abstreifen läßt und dabei doch seine volle Gottheit fortbestehen soll. Man tut bei diesem Verfahren so, als wenn die Vielheit der Eigenschaftsaussagen einer realen Vielheit in Gott entspräche, während sie doch nur subjektive Anschauungsmittel zum Verständis der einen Gottheit sind. Sagt man aber, daß eben einige von diesen Anschauungsmitteln in der Anwendung auf den menschgewordenen Christus versagen, so mag das richtig sein, berechtigt aber keinesfalls

dazu eine dem entsprechende objektive Veränderung in der Gottheit anzunehmen, weil diese eben eine unveränderliche Einheit bildet.

Aber es bedarf dieser Annahme einer „Kenose“ nicht, denn die Schwierigkeiten, die zu ihr führen, lassen sich in einfacherer Weise lösen. Es ist freilich richtig, daß wir an dem geschichtlichen Menschen Jesus nicht die göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart wahrzunehmen vermögen und daß derartiges mit der Wirklichkeit seiner Menschheit unvereinbar ist. Nun muß aber die Menschwerdung doch verstanden werden aus dem sie bedingenden Zweck der Erlösung. Um diesen Zweck zu verwirklichen wird der ewige Gnadenwille Gottes in dem Menschen Jesus so offenbar, daß dieser ihn zu einer geschichtlich wirksamen Realität zu gestalten vermag. Nun kann aber der Mensch Jesus, auch wenn man höchste Begabung und völlige Reinheit in ihm voraussetzt (S. 149 f.), das göttliche Wesen in sich nur in dem Maße aufnehmen, als dies überhaupt menschlicher Art möglich ist. Ist nun aber das menschliche Wollen und Erkennen beschränkt, so kann auch Jesus nicht schrankenlose Allmacht oder Allwissenheit in sich aufnehmen. Er erfaßt nur so viel von dem göttlichen Wesen, als er als Mensch dessen fähig ist. Dadurch wird aber keineswegs die Erlöserkraft Christi aufgehoben, denn die zu erlösende Menschheit bedarf ja auch nur solcher Erkenntnisse und solcher Willensimpulse, die sie erfassen und betätigen kann. So wenig also der Mensch Jesus während seines Erdenlebens imstande ist die Fülle der Gottheit in sich aufzunehmen und wirksam werden zu lassen, so wenig bedurfte es dessen zum Zweck der Ausführung seines Erlösungswerkes. Damit soll aber das Verhältnis zwischen Gott und Jesus keineswegs dem aller seiner Gläubigen gleichgestellt werden. Das, was er in der dauernden Einheit seines Wesens mit Gott als unwandelbaren Inhalt seines Ich besaß, empfangen wir in vielen Teilen allmählich von ihm. Und was in ihm sich schrankenlos entfaltete, ist bei uns durch den Widerspruch des bösen Willens gehemmt. „Aus seiner Fülle nahmen wir alle“ (Joh. 1, 18).

4. Der dritte Begriff, den wir untersuchen müssen, ist der Begriff des W e r d e n s. Werden ist ein Sein, das sich von einem Ausgangspunkt zu einem Ziel bewegt. Dies Sein ist also mit einer doppelten Negation behaftet, einem Nichtmehrsein in bezug auf den Ausgang und einem Nochnichtsein in bezug auf das

Ziel, und zwar stehen die beiden Negationen quantitativ im umgekehrten Verhältnis zueinander. Das Werden ist also das Sein als Prozeß betrachtet. Dieser Prozeß in dem Gebiet der Natur ist ein organischer evolutiver Vorgang. Das, was in dem Ausgangspunkt jetzt ist, wird, wenn bestimmte Bedingungen wirksam werden, zu etwas anderen, wie also etwa aus dem Kinde ein Mann wird u. dgl. Der Prozeß kann aber auch von dem Willen eines geistigen Wesens ausgehen. Dann fügt der Wille zu der Natur etwas hinzu, was an sich nicht in ihr steckt, wozu sie aber fähig ist. So will ein Mann etwa Beamter werden und gestaltet diesem Ziel entsprechend seinen Lebenslauf. In diesem Fall kann von einem accessiven Werden gesprochen werden. Während bei der ersten Art des Werdens der Ausgangspunkt durch Erreichung des Zieles aufhört, kann in dem zweiten Fall das Ziel nur erreicht werden, sofern der Ausgangspunkt erhalten bleibt. Die Negation ist in diesem Fall in bezug auf den Ausgangspunkt nicht mit „nicht mehr" sondern mit „nicht mehr nur" zu bezeichnen. Wenn wir nun an die Menschwerdung Gottes denken, so ist zunächst klar, daß sie nicht im Sinn des evolutiven Werdens oder als ein Naturprozeß verstanden werden kann. Einmal weil Gott unveränderlich ist, also seine Natur nicht in menschliche Natur umgesetzt werden kann. Dann aber weil sein persönlicher Wille allein dies Verhältnis zwischen sich und dem Menschen setzt. Und schließlich weil das Ziel nicht ein bloßes Naturprodukt, sondern eine sich selbst setzende geistige Persönlichkeit ist. Läßt sich dann die zweite Art des Werdens auf die Menschwerdung anwenden? Zunächst stimmt zu ihr, daß es sich auch hier um ein Werden handelt, das durch das Wollen eines Zieles entsteht, das nur dann erreicht wird, wenn dies Wollen dauernd fortbesteht. Nun tritt aber ein Unterschied ein. Während bei den Menschen das Ziel nur in einer neuen Stellung, Wirksamkeit, Geltung des zielsetzenden Subjektes selbst besteht, wird in unserem Fall das Ziel freilich ebenso bestimmt werden können, aber zugleich hinzugefügt werden müssen, daß zu diesem Ziel das Einswerden mit einem persönlichen Subjekt gehört. Das Ziel ist also ein besonderes Wirken, dessen Besonderheit durch die persönliche Einheit Gottes mit dem Menschen Jesus bezeichnet ist. Eine völlig zutreffende Analogie aus dem menschlichen Leben fehlt uns hierfür. Aber wir könnten etwa denken an einen König, der

seinen Willen und seine Intentionen derart einem Statthalter einflößt, daß dieser nur das denkt und will, was ihm von seinem Herrn geworden ist. Das zu erklärende Verhältnis wird hierdurch nur sehr undeutlich abgespiegelt, aber immerhin leitet es zur Veranschaulichung seiner Eigenart an. Noch eins muß aber in bezug auf das Werden in der Menschwerdung bemerkt werden. Wenn Gott hierbei ein Werden angeheftet wird, so soll damit nicht etwa eine Entwicklung in Gott angenommen werden, sodaß er allmählich sich mit einem Menschen vereinigte, sondern das Werden liegt auf der Seite des Menschen, der allmählich des ihn bestimmenden Gotteswillen und damit seiner Einheit mit Gott bewußt wird. Trotzdem verbietet es sich aber von einer Gottwerdung des Menschen zu sprechen, denn nicht der Wille des Menschen sondern der diesen bestimmende Gotteswille ist der Grund der in Rede stehenden Einheit (vgl. S. 145). Von der Seite Gottes aus betrachtet, ist also die Menschwerdung der ewige Willensakt Gottes in der Vereinigung mit einem persönlichen Menschen die Erlösung von der Sünde zu bewirken. Von Seiten des Menschen her angesehen, handelt es sich um das Innewerden dieses Gotteswillens, die persönliche Vereinigung mit ihm und die willentliche Betätigung in der Richtung auf die von Gott gewollte Erlösung. In diesem Sinn wäre aber die Menschwerdung Gottes in Jesus nicht als ein momentanes Ereignis zu betrachten, sondern als die gesamte von Jesus angeeignete und wirksam gemachte Offenbarung der erlösenden Gottesherrschaft. Das schließt nicht aus, daß man den entscheidenden Punkt in dieser Entwicklung als den Moment der Menschwerdung heraushebt.

5. Nachdem wir uns über die in Betracht kommenden Begriffe verständigt haben, ist es möglich die Menschwerdung des Logos — um den johanneischen Terminus für den paulinischen *κύριος-πνεῦμα* zu brauchen — schärfer zu erfassen. Sie kann nach dem Gesagten nur darin bestehen, daß der persönliche Logos in dem persönlichen Menschen sich derart erschließt, daß dieser zum Träger und Organ des Erlösungswillens wird. Das setzt aber von Seiten des Menschen voraus, daß er das denkt und will, was der ihn erfüllende Logos denkt und will. Wie nun der Logos in dem Maße in dem Menschen offenbar wird, in welchem dieser als Mensch ihn zu erfassen vermag, so denkt der Mensch die

Gedanken der Erlösung und will ihre Verwirklichung gemäß der ihm werdenden Impulse des Logosgeistes. Den Menschen durchdringt und durchwogt ein heiliger Drang, der so stark ist, daß er ihn in sich walten lassen und daher ihm entsprechend reden und handeln muß. Dadurch gewinnt er Ideen, die über alle menschliche Erkenntnis hinausgehen und Ziele, die das Menschenmaß überfliegen. Aber sie sind so unmittelbar in ihm wirksam, daß er sie zuerst ahnend und tastend, dann aber immer sicherer als wunderbare Wirklichkeit erfaßt, die in die Menschenwelt um sich zu werfen ihm zum unwiderstehlichen Drang wird. Mag es zunächst auch sein menschliches Vermögen weit zu übersteigen scheinen, wozu Jesus der Mensch sich so angetrieben fühlt, so kann er doch nicht anders, er muß in die Denk- und Redeweise seines Volkes übersetzen, was er empfindet und er muß wiederum angesichts menschlicher Sünde und Not aus dem Liebeswillen heraus handeln und helfen, mag es zunächst auch unmöglich erscheinen das zu verwirklichen, wozu es ihn drängt. Aber wenn er es versucht, so fügt sich nicht nur sein Wille dem Gotteswillen in ihm, sondern auch der menschlichen Natur fließen ungeahnte Kräfte zu. Die natürlichen Organe weiten sich in dem Maße als der Wille sie benützt und der Wille kann nicht anders als ihnen das zuzumuten was er will, weil Gott in ihm will. Die reine unbefleckte und von keinem Zweifel gebundene Natur wird einer Ausdehnung ihrer Kräfte und einer Tragweite ihrer Wirkungen fähig, die dem durch Selbstsucht und Zweifel gebundenen Menschenwesen unerreichbar sind. Gewiß muß die Natur Jesu von vornherein eine Spannkraft besessen haben, die der gewöhnlichen Menschennatur nicht zukommt. Der Mensch, den Gott zu dem einigen Mittler seiner Offenbarung erwählte, war naturgemäß von ihm mit der entsprechenden natürlichen Begabung ausgerüstet, wie das in ähnlicher Weise von allen denen gilt, die zu besonderen Taten und Wirkungen bestimmt sind. Und wie bei diesen so ist auch bei Jesus diese natürliche Ausrüstung nicht als ein Wunder zu betrachten, sondern als ein Produkt der Entwicklung von Generationen, das aus einer allmählich anwachsenden Konzentration der Kräfte in den Familien hervorgeht. Aber diese Begabung bietet an sich nur die Möglichkeit zu großer Leistung. Daß sie zu solcher auch benutzt wird, hängt davon ab, daß der persönliche Wille Motive dazu empfängt. Solche Motive waren

aber in Jesus wirksam, und zwar in der höchsten überhaupt denkbaren Kraft, war es doch der Gotteswille selbst, der unmittelbar Motiv seines Denkens und Handelns geworden war. So aber kam es in der Tat zu einer Gemeinschaft der göttlichen und der menschlichen Natur, wenn man letzteren an sich in der Anwendung auf Gott bedenklichen Begriff (Bd. I, 344) hier brauchen will. Nicht minder fand eine Mitteilung göttlicher Schöpferkraft an das menschliche Handeln statt. Wir denken hierbei nicht an das Hindurchgehen einer Substanz durch die andere oder an eine räumliche organische Verknüpfung der Handlungen, denn derartiges ist bei der geistigen Vereinigung zweier Personen undenkbar oder rückt die Vorgänge von dem Boden psychologisch greifbaren persönlichen Lebens in die Sphäre naturphilosophischer Kombinationen naturhafter Kräfte. Was wir denken ist aber gemäß unserem Ausgangspunkt, daß sofern Jesus von dem Logosgeist beherrscht und getrieben wird und über eine besonders starke Spannkraft natürlicher Fähigkeiten verfügt, die innerlich wie äußerlich von Unglaube wie Selbstsucht ungebunden ist, er zu Gedanken wie Taten ausgerüstet ist, die dem gewöhnlichen Menschen unerreichbar sind. Die Erfahrung zeigt, welcher Steigerung natürliche Kräfte unter dem Einfluß eines begeisterten Willens fähig sind und zumal auf dem Boden der Religionsgeschichte begegnet uns bekanntlich nicht selten eine über alle sonstigen Analogien hinausgehende Fähigkeit auch zu sonst für unmöglich geltenden physischen Wirkungen. In Analogie dazu, wie hier die geistige Erhebung die natürlichen Kräfte zu Wirkungen befähigt, die über das gewöhnliche Menschenmaß hinausgreifen, haben wir uns auch die entsprechenden Taten Jesu zu denken. Damit rücken diese aber keineswegs auf die gleiche Linie wie jene, denn Jesu menschliches Wollen stand in einer stetigen und unmittelbaren Beziehung zu dem allmächtigen Gotteswillen und wurde dadurch zu Leistungen befähigt, die alles prophetische Wirken weit überragten gemäß der Einzigartigkeit seiner geschichtlichen Aufgabe. Indem wir aber sagen, daß die Vereinigung des Logos mit dem persönlichen Menschen Jesus sich auch in einer besonderen Verbindung göttlicher Energie mit den natürlichen menschlichen Fähigkeiten kundgibt, müssen wir uns daran erinnern, daß die Unterscheidung von Natur und Person nicht zwei differente Teile des Menschen einführt, sondern dasselbe

Menschenwesen nur zwei verschiedenen Gesichtspunkten unterstellt, sofern es sowohl ein Gesetztes als auch ein Sichselbstsetzendes ist. Wenn nun Jesus sich als Persönlichkeit selbst als geeint mit der Gottheit setzt, so muß auch in den ihm natürlich gegebenen Möglichkeiten eine entsprechende Beziehung göttlicher und menschlicher Kräfte angenommen werden. Daß wir diese nicht als eine physische Fusion verstehen, sondern sie psychologisch verständlich zu machen versuchen, ändert an diesem Tatbestand nichts. Wenn Jesus sich selbst zu der Einheit des Wollens mit Gott bestimmte und sein Selbstbewußtsein dem entsprechend diese Einheit in sich schloß, so muß eine derartige Einheit auch als objektive Möglichkeit in seinen natürlichen Zuständen gegeben gewesen sein.

6. Zum vollen Verständnis der Sache müssen wir nun aber weiter zusehen, wie denn Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein in Jesus beschaffen gewesen sind. „Alles wurde mir übergeben von meinem Vater und niemand hat den Vater erkannt außer der Sohn noch auch den Sohn außer der Vater und wem es der Sohn offenbaren will (Mt. 11, 27 nach Just. Ir. Or. Tert. Ps.-Cl.). „Meine Speise ist, daß ich tue den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (Joh. 4, 34). Hiernach kommt Jesus allein die Fülle der Erkenntnis Gottes zu und die Verwirklichung des göttlichen Willens ist der Grund seiner besonderen Existenz. Beide Worte sind vom Standort des mit Gott geeinten Menschen her gesprochen. Diesem Menschen steht Gott in der Einheit seines Wesens gegenüber. Daher spricht Jesus hier wie sonst von Gott oder dem Vater und meint dabei Gott, sofern er in ihm gegenwärtig ist. Er hätte ebensogut, wie anderwärts (Mt. 12, 28; vgl. Luk. 17, 21), von dem ihn innerlich bestimmenden Gottesgeist, vermöge welches er die Gottesherrschaft ausübt, reden können. Aber er wählt diese Ausdrucksweise in dem Bewußtsein, daß es eben die Gottheit selbst ist, wie schon hervorgehoben wurde (S. 147), die Erkennen wie Wollen in ihm wirkt. Damit wird ein dauerndes Verhältnis Jesu zu dem ihm immanenten Gott, sofern er als der ewige Erlöserwillen von ihm erlebt wird, ausgedrückt. Dies Verhältnis hat in den ersten Anfängen Jesu seinen Anfang genommen in dem Maße als kindliches und unreifes Bewußtsein zunächst seiner fähig war. Dann ist ein geschichtlicher Moment eingetreten, in dem Jesus im reifen Mannes-

alter unter dem starken Eindruck der Predigt des Täufers Johannes in einer gewaltigen Erregung den Durchbruch des göttlichen Geistes in seiner Seele erlebte. Der Geist Gottes kommt auf ihn und er gewinnt darüber das Bewußtsein der erwählte Mittler der erlösenden Gottesherrschaft für sein Volk zu sein: „mein Sohn bist du, ich habe dich heute erzeugt" (Luk. 3, 22 nach D. it. Just. Clem. Or.). Indem er, der Mensch, die große Erregung vom Geist empfängt, fühlt er sich in eine neue Existenz versetzt, ein einzigartiges Verhältnis nimmt hinfort Gott zu ihm ein und dies wird ihm klar, indem er das Wort Ps. 2, 7 auf sich bezieht oder sich als den verheißenen Retterkönig seines Volkes empfindet. Es ist sachlich gleichgültig, ob man sich dies Erlebnis in den angeführten, bei Lukas sicher ursprünglichen Wortlaut oder ob man es mit Markus (1, 11 vgl. Mt. 3, 17) in den Spruch gekleidet denkt: „Du bist mein Sohn, der geliebte (d. h. der einzige), dich habe ich erwählt". Dies ist der entscheidende Moment in dem Leben Jesu nach der ursprünglichen evangelischen Erzählung. Es ist der Moment der Menschwerdung. Auch an der Stelle Joh. 1, 14, auf welche der Terminus Menschwerdung zurückgeht, ist bei genauerer Erwägung das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nicht auf den Moment der Geburt, sondern auf den der Taufe Jesu zu beziehen. Der johanneische Prolog zerfällt in drei Gedankengruppen, deren jede mit einer Erwähnung des Erfolges bzw. Mißerfolges des Logos schließt (1—5. 6—12. 13—18). Zuerst wird des kosmischen Wirkens des Logos gedacht, den die Welt nicht erkennt, wiewohl er das Leben ist und ihr zum Licht wird. Sodann folgt das Zeugnis des Täufers von ihm als dem Licht und daß er selbst in seinem Eigentum — er hat also von jeher zu Israel ein besonderes Verhältnis gehabt — nicht Aufnahme fand und dann doch eine Anzahl ihn aufnahmen, die er darum zu Gottes Kindern machte. Endlich wird von seinem persönlichen Auftreten geredet. Zuerst (V. 13 nach richtiger Lesart s. § 32, 2) wird die Geburt des Logos als Mensch erwähnt. Dann folgen die in Rede stehenden Worte V. 14. Ihr Sinn wird klar, wenn man auf das Folgende achtet. Der, welcher Fleisch geworden, zeltete unter den Jüngern wie Jahweh in der Stiftshütte bei seinem Volk (Ex. 25, 8; Ez. 37, 26; Joel 4, 17), sie nahmen seine Herrlichkeit wahr (vgl. 2, 11), der Täufer legt Zeugnis von ihm ab, seine Tätigkeit vergleicht sich der des Mose;

als der Eingeborene, der Gott ist, offenbart er, heißt er doch Logos, den Vater. Nun passen alle diese Sätze schlechterdings nicht zu der Geburt Christi. Sie passen aber allseitig zu dem Vorgang vor Eintritt Jesu in seinen Beruf oder zu seiner Taufe. Und das ist um so sicherer, da ja der Geburt vorher Erwähnung geschehen ist. Das Wort *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* bezieht sich somit auf die dauernde Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus bei der Taufe, der Ausdruck ist also so gemeint wie Lk. 3, 22 in dem ursprünglichen Text. Daß aber Johannes den paradoxen Ausdruck *ἐγένετο* braucht, versteht sich aus seiner Tendenz wider Kerinth, der ja den himmlischen Christus von dem Menschen Jesus scharf scheiden wollte (vgl. Dogmengesch. I[3], 108 f.). Johannes hat also den gleichen christologischen Ansatz wie die Synoptiker. Der Logos oder wie er sonst sagt „der Geist", der auf den Menschen Jesus kommt und auf ihm bleibt (1, 33), ist es, der ihm ohne Maß gewährt Gottes Worte zu sagen (3, 34; 14, 10; vgl. Mt. 3, 11).

Dies und nicht irgendeine physische Vereinigung ist es, was Jesus zu dem Sohn Gottes oder zum Träger und Organ seines Willens oder der erlösenden Herrschaft macht. Der Geist, den er überkommen, bewährt seine Gewalt sofort, indem Jesus in seiner Kraft der teuflichen Versuchung oder dem Gedanken, in Unterwerfung unter den Geist der Welt oder in selbstsüchtigem Handeln seine Gaben zu benutzen, widersteht (Mt. 4, 1 ff.). Nicht minder aber darin, daß Jesus sich alsbald als den Herrn über die Dämonen erweist und daß man das Bewußtsein an seinen Worten gewinnt, daß er nicht nur Erlerntes vorträgt, sondern in gottgegebener Gewalt lehrt (Mark. 1, 22—25). Andere Wunder und Zeichen kommen hinzu und die Tiefen göttlicher Gnade und Heiligkeit enthüllen sich in seinen Worten. „Die Worte, welche ich euch gesagt habe, sind Geist und Leben" (Joh. 6, 63). Wie ein kategorischer Imperativ geht sein Ruf zur Annahme seiner Botschaft und zur Unterwerfung unter sie an alle, die mühselig und beladen sind (Mt. 11, 28—30). *Σοφία* und *δυνάμεις* werden in ihm offenbar (Mt. 13, 54; 11, 19). Er hat Macht über das Böse in der Welt und was von ihm kommt, ist Betätigung des in ihm wirksamen Geistes der Gottesherrschaft. Kein Wort bringt dies so tief und beziehungsreich zum Ausdruck wie Mt. 12, 28: *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν*

ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Sein Wirken im Geist ist also die Verwirklichung der Gottesherrschaft. Damit ist das Wirken Jesu und seine Bedeutung kurz und zugleich umfassend charakterisiert.

Indem nun Jesus in dieser Weise und mit diesem Bewußtsein wirksam wird, ist sein Wirken zugleich das Wirken Gottes und des Menschen. Der Wille Gottes bestimmt ihn innerlich zu dem Zweck der Erlösung der Menschheit. Unter diesem Druck und Antrieb entstehen in ihm große Intuitionen von dem Sinn und Zweck des Lebens, von dem, was groß und ewig bleibend ist und von dem Kleinen und Vergänglichen, von künftigen Kämpfen zwischen seinem Geist und dem Weltgeist, von ungeheuren Katastrophen in Natur und Geschichte, von letzten Kämpfen und seinem Siege am Ende der Geschichte. Diese Intuitionen werden in faßbare Gedanken umgeformt. Eigener Bedarf und die Aufgabe davon zu reden fördern einander hierbei. Die alttestamentliche Gedankenwelt, das ihn umgebende Leben der Menschen wie der Natur, uralte Bilder aus der Geschichte der Religion von letzten kosmischen Entscheidungskämpfen bieten sich als Mittel dar wie zur Klärung des Geschauten und Empfundenen so auch zur deutlichen Fassung in gemeinverständlichen Vorstellungen. Das Tiefste, was je von Gott und der Menschenseele, von Religion und Moral gesagt worden ist, ist so zu wundervoll tiefem und klarem Ausdruck gelangt. Anderes — zumal auf dem Gebiet der Eschatologie — ist über bildhafte Wiedergabe großer Intuitionen nicht hinausgekommen. Aber es bietet, trotz aller Kritik, sicherlich echten Seeleninhalt Jesu, denn er war allerdings nicht der mystisch infizierte Moralist, zu dem neuere Darstellungen ihn zuweilen machen. Aber gewaltiger noch als die durchsichtige Klarheit, die majestätische Wucht, die Himmel und Erde umspannende Autorität seiner Worte wirkte die Erhabenheit seiner Persönlichkeit, der aus einem unvergänglichen Quell unausgesetzt die Kraft zuströmte, das selbst zu wollen und zu tun, was sie lehrte. Und er behauptete diese unvergleichliche innere Gewißheit von Anfang an wider das Urteil und den Haß der Experten der Religion (s. den ganzen Abschnitt Mk. 2, 1—3, 5), wider den Wankelmut des Volkes und wider die äußere Übermacht der Feinde. Unter dem Kreuze urteilten Heiden: ἀληθῶς υἱὸς θεοῦ ἦν οὗτος (Mt. 27, 54).

7. Wille und Erkenntnis Jesu waren einerseits gewirkt und gegeben von dem göttlichen Willen, aber sie waren andererseits auch Betätigungen menschlicher Energie und menschlicher Gedanken. Wir finden bei Erwägung der Tatsachen des Lebens Jesu es bestätigt, daß ohne menschliche Personalität dies Leben unbegreiflich ist. Es ist durchaus verwehrt an eine nur göttliche Persönlichkeit zu denken, der die Potenzen einer unpersönlichen Menschennatur bloß zu Darstellungsmitteln dienten. Ist dann aber die Person Jesu bloß als menschliche Person zu betrachten? Personalität ist die Einheit von Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein. Beides schließt aber keineswegs aus die Bestimmung durch anderes außerhalb der Person Liegendes. Wenn wir unter dem Eindruck überlegener Personen oder großer Gesamtrichtungen unseres Volkes etwas wollen, so bestimmen wir uns selbst frei dazu, was andere wollen und in unserem Selbstbewußtsein ist somit auch Bewußtsein von diesem mit uns zusammengeschlossenen Anderen enthalten. Denken wir an den wiedergeborenen Menschen mit seiner neuen Lebensrichtung, so bestimmt er sich in voller Freiheit so wie er sich von Gott bestimmt fühlt und in seinem Selbstbewußtsein wird somit auch Bewußtsein von Gott beschlossen sein. Nun steht dies bei ihm freilich stets unter einem beengenden und hindernden Gegensatz, weil Unglaube und Selbstsucht die Empfindung des Gotteswillens und die Ebenmäßigkeit seiner Verwirklichung hintanhalten oder ganz aufheben. Es bleibt somit bei einem inneren Konflikt mit dem Gotteswillen. Die Selbstbestimmung wird daher nur ganz ausnahmsweise direkt und kampflos aus dem göttlichen Willen hervorgehen und dementsprechend wird das Selbstbewußtsein in der Regel nicht nur die Einheit mit dem Gotteswillen, sondern auch den Gegensatz zu ihm vergegenwärtigen. Wenn aber das Selbstbewußtsein die Selbstbestimmung für längere Zeit und mannigfache Betätigungen sich vergegenwärtigt, wird es vollends seiner Ichheit als durch einen willentlichen Gegensatz von Gott getrennt inne werden. Diese psychologischen Beobachtungen lehren uns ein zwiefaches. Einmal daß die Selbstbestimmung und somit auch das Selbstbewußtsein, unbeschadet ihrer vollen personalen Freiheit, von anderem bestimmt sein können, dann aber auch, daß ein derartiges Bestimmtwerden durch Gott niemals dauernd den Inhalt der menschlichen Selbstbestimmung und daher auch des Selbst-

bewußtseins bedingt. Das bedeutet aber nicht bloß eine quantitative Unterbrechung der Gemeinschaft mit Gott, sondern auch die Unmöglichkeit ihrer Vollendung in der Zeit, sofern sie zerrissen und in immer neuen Ansätzen wieder zusammengeknüpft wird. Das wirkt aber auch auf die Qualität dieses Verhältnisses zurück, indem es innerlich gedrückt bleibt und daher nie zur einheitlichen Lebendigkeit und zur vollen Ausdehnung der in ihm beschlossenen Beziehungen gelangt.

Vergleichen wir nun diese doppelte Erkenntnis mit der Person Christi. Wir haben erkannt, daß diese menschliche Person unter der andauernden Einwirkung des göttlichen Willens steht und daß dieser Mensch in seiner reinen Kraft diese in sich aufzunehmen fähig ist. Wenn wir uns jetzt die personale Tätigkeit dieses Menschen vorstellen, so wird seine Selbstbestimmung regelmäßig der direkte Ausdruck des ihn bestimmenden Gotteswillens sein oder es wird bei jeder Entschließung und Selbstsetzung der göttliche Wille als entscheidendes Motiv mitgesetzt werden. Will nun aber der Mensch Jesus stets das, was Gott in ihm will, so wird sein Selbstbewußtsein zugleich mit der Selbstbewegung des göttlichen Willens als des eigentlichen Bewegers bewußt werden. Die menschliche Persönlichkeit Jesu funktioniert also, formal psychologisch angesehen, genau ebenso wie bei allen Menschen. Während aber die Selbstbestimmung dieser zumeist weltliche Ziele und selbstsüchtige Zwecke zum Motiv hat und auch dann, wenn der göttliche Wille bewegend eingegriffen hat, diese Bewegung von der Selbstbestimmung wieder negiert wird, ist bei Jesus zwischen dem antreibenden Motiv und der Selbstbestimmung eine nie unterbrochene positive Beziehung anzunehmen. Weil Jesus also jederzeit das selbst will, wozu der ihn bewegende Gottesgeist ihn antreibt, gewinnt er wie das Bewußtsein des unbedingten Rechtes dessen, was er will, so auch der unbedingten Sicherheit der Durchsetzung seines Wollens. Demgemäß wird auch sein Selbstbewußtsein sich nicht nur auf seine menschlichen Kräfte und Wollungen beziehen, sondern auch den in diesen wirksamen Gotteswillen in sich befassen. Wenn also der Mensch Jesus sich stets gemäß seines Bestimmtwerdens durch den Geistwillen selbst bestimmt, so muß die Vergegenwärtigung seiner persönlichen Betätigung im Selbstbewußtsein sich nicht nur auf die formal menschlichen Ichfunktionen,

sondern zugleich auf den Geist, der Inhalt und Motiv dieser ist, beziehen. Wenn man dies in acht behält, so wird zunächst begreiflich, daß eine Persönlichkeit von der religiösen Höhe Jesu in aller Ruhe und Sicherheit sich göttliche Autorität und göttliche Funktionen, wie die Ausübung des göttlichen Gerichtes beilegt, denn wie das Wollen Gottes in ihm eine bis in die Ewigkeit reichende Einheit bildet, so fühlt er als Organ dieses einheitlichen Gotteswillens sich auch als Träger aller seiner auf die Erlösung bezüglichen Wirkungen. Aus dieser Empfindung heraus kann er mit vollster innerer Wahrheit sagen: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“ (Mt. 24, 35) oder auch, indem eine tiefste Intuition sich in den bildhaften Ausdruck der Überlieferung hüllt, sein Kommen zu der letzten Entscheidung über die Geschicke der Menschheit schildern. Für den, der die eigentümliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins Jesu verstanden hat, liegt wirklich in derartigen Aussprüchen Jesu nichts Befremdliches. Aber zum anderen ist auch das keineswegs befremdlich, daß Jesus mit größter Energie sich als Diener Gottes fühlt und sein Wirken als aus dem Gehorsam gegen Gott hervorgehend bezeichnet (Mt. 20, 28; Luk. 22, 27; Joh. 13, 4ff.). Eben dies, daß er im genauen Gehorsam wider Gott redet und handelt, macht ja das Wesen seines Selbstbewußtseins aus: „was ich von ihm gehört habe, das sage ich“ (Joh. 8, 26. 40; 14, 10; 15, 15). „Ich kann nichts von mir aus tun; wie ich es höre, urteile ich und mein Urteil ist recht, weil ich nicht meinen Willen erstrebe, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (Joh. 5, 30). „Nicht von mir aus redete ich, sondern der mich gesandt hat, der Vater selbst, gab mir was ich sagen oder was ich reden soll“ (Joh. 12, 49). Endlich aber ist es in diesem Zusammenhang auch begreiflich, daß Jesus auch wieder ein starkes Gefühl von der Distanz zwischen sich als menschlichem Wesen und der Gottheit gehabt hat. Je inniger er die treibende Gewalt des göttlichen Willens dauernd in sich spürte, je mehr er sich als das einzige Organ der Verwirklichung der Gottesherrschaft empfand, desto stärker mußte zeitweilig das Gefühl irdischer Beschränktheit seine Seele erfassen. Jedoch konnte dies das Bewußtsein der Einheit mit Gott nicht irgendwie erschüttern, denn es handelte sich hierbei ja nicht um ein willentliches Widerstreben sondern nur um eine natürliche von Gott gegebene Schranke.

8. In diesem Sinn und Umfang wird die Einheit des Menschen Jesus mit der erlösenden Gottheit verständlich. Im Gegensatz zu den Alten muß mit aller Schärfe gesagt werden, daß gerade die menschliche Persönlichkeit Jesu als Hauptmittel in Betracht kommt, wenn diese Einheit mit Gott als Tatsache und nicht nur als mythologische Spekulation verstanden werden soll. Für diese Einheit empfiehlt sich der Ausdruck der gottmenschlichen Person. Diese Person ist, sofern der historische Jesus in Betracht kommt, formal angesehen eine menschliche Person. Aber diese empfängt ihre Motive und ihren Inhalt aus Gott und bestimmt sich selbst andauernd dazu, wozu Gott sie sich bestimmen läßt. Insofern ist sie göttliche Person, denn die menschliche Person ist das, was sie ist, als freies Organ des persönlichen Gotteswillens in bezug auf die erlösende Herrschaft. Jesus denkt und will also in menschlicher Weise das, was ihm der ihm immanente Logos zu denken und zu wollen gibt. Das schließt in keiner Weise aus die menschlich eigenartige Auffassung des sich in ihm erschließenden Gotteswillens samt der Wahl der geeigneten konkreten Darstellungsmittel und der Verknüpfung der gegebenen Dinge und Verhältnisse behufs Erreichung des Zweckes. Vielmehr kommt für alle derartige geschichtlich gegebene Beziehung die menschliche Begabung und Fähigkeit Jesu in Betracht, denn nur so läßt sich das besondere Temperament Jesu sowie die Art seines Denkens, Redens und Handelns ohne dogmatische Künsteleien wirklich verstehen. Er war nicht das Abstraktum Menschheit, sondern ein besonderer und eigenartiger Mensch. Man könnte, um in der Nähe der alten Lehre zu bleiben, das Personleben Jesu so zu bestimmen versuchen, daß jedem einzelnen Willens- und Denkakt Jesu ein Willens- und Denkakt des Logos korrespondiere und so gleichsam zwei Uhrwerke neben einander stellen, deren erstes das zweite in Bewegung setzt. Aber diese Gedankenbildung ist nicht durchführbar. Erstens würde so die menschliche Freiheit Jesu nur mühsam aufrecht erhalten werden können und man käme zu einer mechanischen Auffassung des Verhältnisses der Menschheit zur Gottheit, die durchaus nicht dem geschichtlichen Bilde Jesu entspricht. Zum anderen müßte so dem Logos ein zeitliches Wirken zugeschrieben werden, das dem Wesen Gottes widerspricht (vgl. Bd. I, 343). Jedoch wird es dabei bleiben, daß das Gesamtwirken Jesu in

Wort und Tat freilich durchweg der Ausdruck des ihn bewegenden Gotteswillens ist. Hieraus ergibt sich aber auch, daß somit auch die einzelnen Denk- und Willensakte Jesu, sofern sie sein Berufsleben berühren, Gottes Wollen und Denken der Menschheit übermitteln ohne daß sie doch im Einzelnen und Konkreten das menschliche Denken und Handeln Jesu beschränkten.

9. Wir haben früher erkannt (S. 155), daß die Menschwerdung des erlösenden Gottesgeistes in Jesus nicht auf einen Moment zu beschränken ist, sondern daß sie, sofern die Empfänglichkeit der Seele Jesu durch die Berührung mit der Gottheit und die Bewegung in ihrem Dienst gesteigert wird, als ein allmählicher fortschreitender Prozeß gedacht werden kann, wobei dann die Zeitlichkeit dieses Prozesses natürlich durch die allmähliche Erfassung des Geistes von seiten der menschlichen Seele Jesu bedingt ist. Dieser Prozeß wird eingeleitet durch die von Gott gewirkte Reinerhaltung der Seele Jesu von aller Sünde. Er setzt dann ein, indem der ewige Erlösungswille sich bei der Taufe bleibend mit dem Menschen Jesus als seinem Organ vereinigt. Nachdem dann Jesus in Wort und Werk im Gehorsam gegen Gott gewirkt hat und dies sein Wirken in dem Bekenntnis des Glaubens der Jünger durch Petrus das rechte Verständnis gefunden hat (Mt. 16, 16), ersteigt sein Erfassen des Gotteswillens eine neue Stufe in dem Wollen Leiden und Tod im Verfolg seines Berufes zu ertragen (Mt. 16, 21). Wie stark die alten Erzähler dies als einen Einschnitt in der Entwicklung Jesu empfunden haben, erhellt aus der sich hier anschließenden Geschichte von der Verklärung Jesu, die durch die geflissentliche Hervorhebung der Gleichheit dieses Vorganges mit dem bei der Taufe (Mt. 17, 5) zum Ausdruck bringen soll, daß auch der zu Leid und Tod sich rüstende Jesus der geliebte Sohn ist, über dem der Geist Gottes ist. Es folgt dann schließlich die Auferweckung zu der himmlischen pneumatischen Seinsweise in der Einheit mit Gott. Im einzelnen wird hiervon noch zu reden sein. So viel ist aber, zumal wenn man an das letzte Glied denkt, klar, daß, indem Jesus in dem Dienste Gottes wirkt, er zu einer immer sicherer werdenden Bereitschaft Gott als sein Organ zu dienen fortschreitet bis er schließlich, nachdem er seinem Gehorsam auch im äußersten Erleiden oder im Bewußtsein der Gottesferne (Mt. 27, 46) treu geblieben ist, zur Einheit mit Gott in der Überwelt eingeht.

Hier ist also die Menschwerdung zu ihrem Ziel gekommen. Die Gottheit, die den Erlöserwillen wirksam werden ließ in einem Menschen und die, in dem Maße als dieser Mensch sich von ihr leiten ließ, immer umfassender und kräftiger in ihm offenbar wurde, läßt nunmehr diesen mit ihr völlig geeinten Menschen, nachdem er der Menschengeschichte und ihren Hemmungen entnommen ist, für alle Zeiten und alle Völker zum Mittler der Unterwerfung unter die Gottesherrschaft werden. Man muß diesen Zusammenhang sich vor Augen halten, um zu verstehen, wie wir die Dauer der Menschwerdung meinen. Wenn die Menschwerdung darin besteht, daß der Gottesgeist in der Seele Jesu sich erschließt und dadurch diese zum wirksamen Organ seines Willens macht, so muß angenommen werden, daß der unter dieser Einwirkung sich steigernden Empfänglichkeit der Seele Jesu eine Steigerung der göttlichen Offenbarung in ihr sowie der Fähigkeit diese nach außen hin wirksam werden zu lassen entspricht. Somit bedeutet also die unter der Einwirkung des Logosgeistes erfolgende Entwicklung der Seele Jesu in ihrer Rezeptivität wie Aktivität zugleich das fortlaufende Menschwerden der Gottheit.

Von dieser Erkenntnis her wenden wir uns jetzt nochmals zu der Stelle Phil. 2, 5 ff. (vgl. S. 151). Paulus geht hier aus von dem eine Einheit göttlichen und menschlichen Wesens bildenden Christus und führt diese Einheit auf ein von dem Göttlichen veranlaßtes Werden zurück. Dabei ergeben sich ihm folgende Stufen des Werdens: 1. Der in der Entstehung des Menschen Jesus den Anfang seiner Verwirklichung nehmende Gotteswille in menschlich-geschichtlicher Weise wirksam zu werden (*οὐχ ἁρπαγμὸν, ἑαυτὸν ἐκένωσεν . . . ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*). 2. Die Ausführung dieses Wollens in der Niedrigkeit menschlichen Gehorsams, wobei scharf der Kreuzestod als der Höhepunkt dieser Entwicklung hervortritt (*ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, θανάτου δὲ σταυροῦ*). 3. Im Hinblick hierauf hat Gott den, welcher diesen Gehorsam bewährt hat, erhöht und ihm den Namen oder die Geltung des alttestamentlichen Bundesgottes geschenkt (*ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, κύριος Ἰησοῦς Χριστός*). Wir sehen, wie hier die von uns gefundenen Stufen wiederkehren. Man könnte im Sinn der synoptischen Erzählung die zweite Stufe in zwei zerspalten, indem man Leben und Passion Jesu unter-

schiede. Aber beides ist doch besser unter dem gemeinsamen Titel des ἐτάπεινωσε zu belassen. Somit würde also die erste Stufe den Ansatz und die in ihm beschlossene allgemeine Richtung der Menschwerdung (ἐκένωσεν, μορφὴ δούλου) bezeichnen, die zweite sich auf ihre geschichtliche Verwirklichung beziehen (ἐταπείνωσεν, ὑπήκοος, σταυρός), die dritte dagegen ihre Vollendung umfassen (ὑπερύψωσεν, κύριος). Man könnte das Schema vereinfachen, indem man bloß die sich steigernde Offenbarung Gottes als Leitfaden benutzte. So ist etwa Act. 2, 26 gemeint: *καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε* (vgl. 5, 30 f. 4, 27). Bei der Taufe ist Jesus durch den Geist zum χριστός geworden (Act. 10, 38; Luk. 4, 18), durch die Auferstehung zum κύριος; letzteres wird wegen des Zusammenhanges vorangestellt. Aber man mag nun dies oder jenes Schema wählen, so stoßen wir hier auf eine Schwierigkeit, die der dogmatischen Klärung bedarf.

10. Es ist die Stellung des Menschen Jesus in der Gegenwart. Nach der Auferstehung gehört Jesus der Überwelt an und nur ausnahmsweise „erscheint" er den Jüngern (s. unten). Wenn wir eine fest umrissene Erkenntnis von dem Zustand der Seelen in dem jenseitigen Leben hätten, so wäre uns ein Anknüpfungspunkt zum Verständnis des gegenwärtigen Zustandes des Menschen Jesus geboten. Das ist aber nicht der Fall. Wir müssen also zusehen, inwieweit die bisherige Erkenntnis Konsequenzen ergibt, die zur Lösung unserer Frage brauchbar sind. Wir erkannten, daß die Menschwerdung des Logos dem Zweck dient eine vollkommene Erfassung seines Wollens durch den Menschen Jesus herzustellen und dadurch das geschichtliche Organ zur Erlösung der Menschheit zu beschaffen. Dieser Zweck muß nun durch die Erhöhung des Menschen Jesus zur Einheit mit dem überweltlichen Leben der Gottheit seine Vollendung finden. Das könnte etwa heißen, daß hinfort Jesus in seiner Menschheit in mystischen Erscheinungen offenbar wird oder dann seine leibhaftige Gegenwart regelmäßig, etwa im Abendmahl, offenbart. Aber, wiewohl man von diesem wie jenem geredet hat, kann beides doch weder als Gegenstand allgemeiner religiöser Erfahrung noch auch als begrifflich faßbar angesehen werden. Wir müssen vielmehr unseren Ausgangspunkt bei der Tatsache nehmen, daß für alle Zeit die Einwirkungen, welche die Menschen

von dem göttlichen Erlöserwillen empfangen, durch die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Wirkens Jesu vermittelt sind. Seine menschliche Persönlichkeit wirkt heute noch mit der gleichen unmittelbaren göttlichen Energie auf alle ein, die ihr nahe kommen (vgl. S. 131). Der Umfang und die Wucht dieser Einwirkungen sind aber nicht verringert oder geschwächt, sondern haben nur zugenommen. Entscheidende Eindrücke, welche die Jünger von der göttlichen Art und Bedeutung des Auferstandenen empfangen, vermitteln sich ihnen durch Erscheinungen des Menschen Jesus. Anders konnten sie von ihm, trotz der sich jetzt herausbildenden Überzeugung, daß er im Himmel bei dem Vater ist und alle Gewalt im Himmel und auf Erden hat (Luk. 24, 49; Mt. 28, 18 f.), sich keine Vorstellung bilden. Und dabei bleibt es. Auch Paulus hat an einer Jesusvision (Act. 9, 4) das Bewußtsein gewonnen von der Gottheit des Erlösers: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* (2. Kor. 3, 17; 1. Kor. 6, 17). Der Gekreuzigte ist der *κύριος τῆς δόξης* (1. Kor. 2, 9). Indem Christus, der als *πνεῦμα* Gott und eins mit Gott ist, vorgestellt wird als wirksame Person, werden unwillkürlich alle die persönlichen Züge, die man von Jesus dem Menschen kannte, dem himmlischen Herrn angeheftet. Das *πνεῦμα* in Jesus, das Gott selbst und doch auch wieder von Gott unterschieden ist (vgl. Bd. I, 370), hatte sich in der Person Jesu zu erkennen gegeben. Nun setzte man diese bekannte Person, durch deren Worte und Werke man noch immer die Kraft des *πνεῦμα* zu empfinden bekam, dem *πνεῦμα* gleich und gab diesem dadurch die fest umrissenen persönlichen Züge, die man an Jesus wahrnahm. Wie einst der Mensch Jesus von dem Geist den göttlichen Impuls und Inhalt seines Lebens empfangen hatte, so wird jetzt dem Geist die Form der Personalität Jesu beigelegt. Eigentlich und streng gedacht, ist also Gott und Herr nur der göttliche Geist in Jesus, aber, indem man des Waltens dieses Geistes nur inne wird durch Vermittlung der geschichtlichen Jesusperson, kommt man zu dem Bekenntnis, daß der, in dem sich der Gottesgeist erschlossen hat und immer wieder erschließt, nämlich Jesus, der Herr ist (Röm. 10, 9; Phil. 2, 11; 1. Kor. 12, 3). Weiß man von keinem anderen Erlösergeist als dem Jesusgeist, so ist es verständlich, daß man die religiöse Stellung indem auf den Erlösergeist zugleich auf Jesus richtet. An ihn glaubt man, ihm fühlt man sich nahe, von seinem Geist wird man durchströmt,

von seinem Willen bewegt. Zu ihm betet man und von ihm erwartet man Hilfe im Leben und im Sterben (vgl. S. 131). Daß es sich bei alle dem nicht um Menschenvergötterung handelt, ist von vornherein klar und erweist sich auch daran, daß alle die angeführten Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen auch direkt gefaßt werden und die Bedeutung des historischen Jesus dabei durch ein *διά* bezeichnet wird. So findet die Versöhnung durch Christus statt und durch ihn haben wir Vertrauen zu Gott (2. Kor. 5, 18; 3, 4). Ebenso kann in demselben Zusammenhang, wo ein an den erhöhten Jesus gerichtetes Bitten angenommen wird (Joh. 14, 14), das Bitten im Namen Jesu, das sich auf seine Veranlassung und Autorität hin an Gott wendet, eingeschärft werden (Joh. 14, 13. 24. 26).

Hierdurch dürfte das Verhältnis des erhöhten Jesus zu dem ewigen Erlösergeist verständlich geworden sein. Es hat den Anschein, als fände die Menschwerdung des Erlösergeistes ihren Abschluß in der Gottwerdung des ihn tragenden Menschen Jesus. Indessen von einer Gottwerdung des Menschen ist im Neuen Testament ebensowenig die Rede als diese Vorstellung zu einem denkbaren Begriff gestaltet werden kann. Die populäre anschauliche Rede kann freilich Wendungen brauchen, die so gedeutet werden können. Sobald man aber einen Begriff bilden will, versagt diese Deutung. Die Kategorie, in der man die neutestamentliche Anschauung erfassen kann und soll, ist nicht die Verwandlung, sondern die Vereinigung oder das Einswerden. Dem Willen Gottes gemäß ist also der Mensch Jesus bei der Erhöhung in die vollendete Vereinigung mit Gott getreten. Dies ist ein denkbarer Gedanke, so wenig wir ihn jetzt konkret vorzustellen vermögen. Sieht man auf die Vorstellung von dem gegenwärtigen himmlischen Sein Jesu, so ist sie in der Tat so beschaffen, als wenn der Mensch Gott geworden sei. Aber hieraus läßt sich kein Begriff bilden. Umgekehrt, vermögen wir aber mit dem Begriff der Vereinigung mit Gott keine entsprechende Vorstellung zu verbinden. Wir sind also bei einem Grenzbegriff angelangt, dessen Notwendigkeit anzuerkennen ist, ohne daß wir innerhalb unseres gegenwärtigen Horizontes seinen Inhalt im einzelnen bestimmen können. Die Vereinigung Gottes mit dem auferstandenen Jesus findet ihren Höhepunkt in der Übertragung des Namens des alttestamentlichen Bundesgottes auf

den Menschen Jesus. Jesus ist *ὁ κύριος*, nicht in dem Sinn wie man auch sonst Kultheroen diesen Beinamen damals gab, sondern so, daß damit das *ὄνομα ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*, das ist aber der alttestamentliche Gottesname, gemeint ist (vgl. Bd. I, 370f.). Nun ist dies natürlich eine Übertragung der Bezeichnung, welche an sich dem Erlösergeist Christi zukommt (2. Kor. 3, 17), auf den mit diesem geeinten auferweckten Menschen. Damit wird also nichts anderes gesagt, als daß dieser Mensch eben zur Einheit mit dem *κύριος-πνεῦμα* gelangt ist und somit an dem Namen dieses teil hat. Der Geist, der einst in dem alten Bunde Erlösung versprach, ist der Gott Israels in der Bestimmtheit seines Wesens als Erlöser oder Jahweh selbst, er ist aber auch der Geist, welcher die Verheißung als der Jesus bewegende Erlösergeist in dem neuen Bunde verwirklichte. Er hat sich nun mit Jesus so vereinigt, daß dieser von uns bezeichnet werden kann mit dem „Namen über jeden Namen“. Was dies zu bedeuten hat, ist nunmehr klar gestellt. Sofern die Auferstehung hierzu in Beziehung steht, werden wir nochmals von der Sache zu handeln haben.

11. Wir haben unser Verständnis der Menschwerdung des Logos an der Stelle Phil. 2 geprüft. Wir müssen noch auf einige wichtige neutestamentliche Stellen eingehen, um durch sie das bisherige Resultat zu bewähren oder es nötigenfalls zu verbessern oder zu erweitern. Kol. 2, 9 (vgl. 1, 19) heißt es, daß *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* in Christus *σωματικῶς* wohne. Hier wird offenbar von dem erhöhten Christus geredet, aber so, daß das, was von seinem Erdenleben galt, einfach auf den gegenwärtigen Zustand übertragen wird. *Σωματικῶς* wird wohl am besten nicht durch „wirklich“, sondern durch „leibhaftig“ wiederzugeben sein. Das Wort gehört zu *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ* und es soll gesagt sein, nicht daß Gottes Wohnen ein leibhaftiges war, sondern daß im Hinblick auf die Leiblichkeit Christi diese Einwohnung durch *σωματικῶς* bezeichnet werden kann, sodaß also der Ton auf *ἐν αὐτῷ* liegt. Man kann hieraus aber nicht folgern, daß Christus also gegenwärtig noch sinnlich-leiblich zu denken ist, was der paulinischen Denkweise widerspräche, sondern daß wie Gott einst in dem Leibe Jesu war, er auch jetzt noch real in ihm gegenwärtig ist. Es ist also wieder etwas, was an sich nur von dem irdischen Leben Jesu gilt, auf den Zustand der Erhöhung übertragen. — Von besonderer Bedeutung ist die Stelle Röm. 1, 3f.

Auch hier orientiert Paulus eine Aussage über den gegenwärtigen Christus an seiner geschichtlichen Erscheinung. Er war als Mensch oder *κατὰ σάρκα* aus Davids Samen. Dieser Mensch war, entsprechend der Tatsache, daß *πνεῦμα ἁγιωσύνης* (so, nicht *πνεῦμα ἅγιον*, schreibt Paulus, damit dieser Jesus bei der Taufe gewordene Geist nicht identisch gefaßt wird mit dem in dem einzelnen Christen wirksamen Geist) ihm geworden war, bestimmt auch nach seinem Tode, sobald erst er auferstanden sein würde, Gottes Sohn zu sein durch göttliche Kraft; letzteres weist wieder auf den Geist hin, vgl. 2. Kor. 13, 4: *ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ*. In der Weise der synoptischen Evangelien geht Paulus hier aus von zwei einander koordinierten Größen, dem Menschen Jesus und dem Geist, und läßt dann mit Eintritt der Auferstehung den Menschen vermöge göttlicher Kraft im Geist lebendig und dauernd Gottes Sohn sein. Also denkt Paulus an einen Fortbestand des Menschen Jesus, der entsprechend dem, daß Geist ihm auf Erden geworden war, auch bestimmt war zu einer ewigen Existenz in Kraft des Geistes. Wir lernen hieraus, daß wir Phil. 2 im Sinn des Paulus richtig verstanden haben, wenn wir die dortige Wendung, daß der, welcher die göttliche Existenzweise mit der eines Knechtes vertauschte, als populär anschauliche Fassung des Gedankens deuteten, daß der himmlische Herr sein Wirken hinfort in dem geschichtlichen Leben eines Menschen realisieren wollte. Wir lernen aber auch weiter, daß die gegenwärtige Existenz des Menschen Jesus als eine pneumatische vorgestellt wird, wie ja überhaupt die Menschen nach der Auferstehung in einem neuen *σῶμα πνευματικόν* leben werden (1. Kor. 15, 44. 52 f.), das entsprechen soll Christi gegenwärtigem *σῶμα τῆς δόξης* (Phil. 3, 21). Endlich aber sehen wir, daß der Parallelismus zwischen dem erhöhten und dem geschichtlichen Christus auch den Titel „Gottessohn" umfaßt. Der Gottessohn ist an sich der von dem Geist dauernd erfaßte und erfüllte Mensch (Mt. 3, 17, so auch Röm. 1, 3), er wird jetzt zur Bezeichnung des im Himmel in pneumatischer Form lebenden Christus (Röm. 1, 4, so auch Mt. 28, 19). Dann lag aber die spätere Deutung, welche den Gottessohn auf die ewige präexistente Gottheit Christi bezieht, nahe. — Endlich muß noch 1. Kor. 15, 45 ff. herbeigezogen werden. Wie der erste Adam zur lebendigen Seele wurde, so wurde der letzte Adam zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, er, der im Unterschied von dem ersten Adam

nicht von der Erde und irden war, sondern *ὁ δεύτερος Ἀδὰμ ἐξ οὐρανοῦ.* Hier kann nun nicht, wie ich früher meinte (Ursprung des Christusglaubens S. 41), an eine Präexistenz des Menschen Jesus gedacht sein, denn Paulus betont ja, daß zuerst das Psychische und dann erst das Pneumatische war (V. 46). Der Gedanke ist vielmehr der, daß Gott Jesus durch die Geistmitteilung zum lebenschaffenden Geist machte. Dies bezieht sich nicht nur auf seine Macht die Toten zu erwecken, sondern auch auf sein gesamtes lebenschaffendes Geistwirken (vgl. Joh. 6, 63). Der Mensch aus dem Himmel, wie es hier statt des üblichen „Menschensohn" heißt, ist er aber, sofern das, was sein Wesen ausmacht, eben aus dem Himmel d. h. von dem Geist stammt (vgl. Joh. 3, 13).

12. Wir haben in der vorstehenden Untersuchung den Begriff der Menschwerdung in dem Sinn genauer bestimmt, der durch die Voraussetzungen des Systems erfordert ist. Der Begriff besagt an sich nichts anderes als die *Assumptio carnis* oder die *Incarnatio*, denn auch diese beiden Formeln schließen ein durch die Gottheit veranlaßtes Werden in dem Menschenwesen in sich. Aber die Menschwerdung verdient vor ihnen den Vorzug, da sie sofort klar stellt, daß es sich nicht nur um Annahme der sinnlichen Menschenart, sondern vor allem um Vereinigung mit dem Menschen, der ein solcher nur ist vermöge seiner geistigen Persönlichkeit, handelt. Hierauf kommt es aber an, wenn Christus unter dem Gesichtspunkt seines Erlöserberufes verstanden werden soll, wie es sich bei Erwägung der verschiedenen Seiten seines Werkes im einzelnen zeigen wird. Überall bei unserer Darstellung haben wir Gewicht auf die Übereinstimmung mit der religiösen Anschauung der ältesten Christenheit gelegt. Die Menschwerdung stellte sich uns dar als ein Prozeß, der sich im Leben des Menschen Jesus durch die Einwirkung des Erlösergeistes in drei Stadien vollzieht. Dieser Prozeß setzt ein in den Anfängen des menschlichen Lebens Jesu, indem der Erlösergeist ihn zu seinem Organ aussondert und ihn dadurch sündlos werden und bleiben läßt. Der Prozeß steigert sich dann durch die dauernde Einwohnung des Erlösergeistes in Jesus, vermöge welcher dieser wirkend und leidend die Erlösung in der Menschheit zu einer geschichtlich wirksamen Realität macht. Der Prozeß gelangt endlich zur Vollendung, indem der auferstandene Jesus in pneumatischer Existenzweise zur völligen Einheit mit

Gott oder dem Erlösergeist gelangt und dieser hinfort in den von Jesus hergestellten geschichtlichen Formen sein Werk zum Ziel führt. Nun wird aber in den neutestamentlichen Darstellungen — mit Ausnahme der synoptischen Evangelien — einerseits von diesem Vollendungszustand her das geschichtliche Leben Jesu gedeutet, andererseits aber auch der gegenwärtige Zustand Jesu in dem Sinn seines geschichtlichen Lebens verstanden. Sieht man freilich genauer hin, so zeigt sich, daß das Neue Testament ein klares Bewußtsein von den zwei Faktoren in Jesu Dasein und von der allmählichen Entwicklung ihrer Beziehungen zueinander hat. Da aber in der Regel der Ausgang der Betrachtung von dem gegenwärtigen erhöhten Christus genommen wird, von diesem aber nichts anderes konkret auszusagen war als was der Erlösergeist in Jesu geschichtlichem Leben offenbart hatte, so gelangte man, wie wohl verständlich ist, zur Ineinssetzung der beiden Subjekte, nämlich des Erlösergeistes und des Menschen Jesus. Für die zwei durch Willenseinigung zu gemeinsamem Wirken verbundenen Subjekte setzte man nunmehr in der erbaulichen Rede ein Subjekt ein, das an sich himmlischer Geist ist und sich in menschlicher Form gezeigt und in menschlicher Niedrigkeit gewirkt hat, um schließlich wieder in seine himmlische pneumatische Existenz zurückzukehren. So gilt denn von Jesus, was an sich nur von dem Erlösergeist gilt und von diesem, was zunächst nur von Jesus ausgesagt werden kann. Bei dieser Vermengung hat nun die kirchliche Christologie eingesetzt und das zu theoretischen Lehrformeln zu prägen versucht, was ursprünglich nur als anschauliche erbauliche Ausdrucksweise gemeint war. Hieraus ist dann das Netz von begrifflichen Verwirrungen und metaphysisch-physischen Konstruktionen hervorgegangen, das die Dogmengeschichte als Christologie darzustellen hat. Demgegenüber besteht das letzte Problem sowohl der dogmatischen Lehre von Christus als auch des Verständnisses des neutestamentlichen Christusglaubens darin, wie man dieser religiösen Anschauung gerecht werden und doch auch die systematisch wie geschichtlich gleich notwendige Sonderung der beiden Sukjekte in Christus durchführen kann. Der Auferstehungsglaube bietet, wie sich später ergeben wird, den eigentlichen Anlaß zu dieser Vermengung und bildet daher auch den Schlüssel zu ihrer Lösung. In diesem Sinn also ist der obige Versuch gemeint und wohl

auch zu verstehen. Nirgends tritt dies Problem so lebhaft entgegen wie in dem Johannesevangelium. Auf der einen Seite ist Jesus der Erlösergott und alles, was von diesem gilt, wird auch von ihm ausgesagt. Auf der anderen Seite wird die synoptische Christologie reproduziert und fast pedantisch hervorgehoben, daß Jesus nichts sagt oder tut, was er nicht von Gott gehört und aufgetragen bekommen hat. Daraus, daß man das Grundproblem nicht verstanden hat, begreift sich nicht nur die Konfusion in der Darstellung der johanneischen Christologie, sondern auch die Unmöglichkeit der Christologien alter und neuer Zeit. Das Johannesevangelium gibt in Wirklichkeit in klassischer Weise den anschaulichen religiösen Glauben an Christus wieder, aber es enthält für den, der sich von den landläufigen Vorurteilen seiner Interpreten befreit hat, zugleich fast alle Richtlinien zu einem geschichtlichen und systematischen Verständnis der Person Christi. Es wurde schon darauf verwiesen, daß gerade im Johannesevangelium die Gottheit, welche das menschliche Wirken Jesu bedingt, oft als der „Vater" bezeichnet wird (S. 164). Das zeigt einerseits, daß der Evangelist noch nicht über eine Theorie von der göttlichen Dreifaltigkeit verfügte, was ja in keiner Weise auffallen kann, andererseits aber, daß er scharf zwischen dem Menschen Jesus und der Gottheit unterscheidet und die letztere dabei im strengen Sinn als Gottheit auffaßt. Die bleibende Gegenwart der Gottheit in Jesus kann sowohl in bezug auf den Geist als auch in bezug auf den Vater ausgesagt werden und seine Worte als vom Vater oder vom Geist gewirkt betrachtet werden (Joh. 1, 32f.; 14, 8—11; 6, 63). Im Hinblick auf die Einheit Gottes ist dies ganz begreiflich (vgl. S. 147). Demgemäß ist aber der Logos oder der über Jesus kommende Geist nicht als ein niederes oder anderes göttliches Wesen, sondern als Gott selbst in seiner Bestimmtheit als der ewige Erlöserwille zu begreifen. Die Vereinigung der Gottheit und Menschheit kann sowohl in dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* ausgedrückt werden als auch in dem Geistempfang und der durch ihn ermöglichten fortdauernden inneren Unterredung mit Gott, wie wir gesehen haben.

13. Wir können hier abbrechen. Aber eine Frage wird vielleicht den Leser immer noch beunruhigen. Es kann bezweifelt werden, ob wir wirklich den ganzen religiösen Gehalt der kirchlichen Anschauung ausgeschöpft haben. Diese denkt zu Weihnachten an

den ewigen Gott, der in dem Fleisch geboren wird, wir sprechen von dem Menschen, der bestimmt ist zum Organ Gottes. Und diese bekennt von dem Menschen, daß er gen Himmel gefahren ist, zur Rechten Gottes sitzet und wiederkommen wird zum jüngsten Gericht, wir dagegen denken bei alle dem an den Sieg des Erlösergottes, den dieser gemäß seinem Wirken in Jesus zu Ende führt. Daß in der Form der Anschauung Differenzen vorliegen, ist ebenso unleugbar als die unmittelbare die Phantasie und das Gemüt anregende Kraft der populären Form. Daß diese Form bleiben wird, ist daher ebenso sicher wie daß sie der denkenden Erfassung des Tatbestandes unüberwindliche Hindernisse bereitet. Die Dogmatik muß daher dieser Hindernisse Herr zu werden trachten und sie hat hierzu um so mehr die Pflicht als die anschauliche Popularisierung in dem Neuen Testamente selbst Gesichtspunkte einer anderen Auffassung in sich birgt. Der beide Auffassungen ausgleichende Gedanke besteht aber darin, daß wir keine Möglichkeit haben den göttlichen Erlöserwillen anders als in dem geschichtlichen Menschen Jesus zu ergreifen und daß dieser nicht anders verstanden werden kann denn als der Träger des Erlöserwillens. Wir werden daher bei jeder Aussage von der Erlösung gleichermaßen uns den göttlichen Erlöserwillen und den geschichtlichen menschlichen Erlöser vergegenwärtigen müssen. Denke ich also an die Geburt Jesu, so denke ich an den Anfang des Menschen, welcher das göttliche Erlösungswerk in der Geschichte durchführt. Wie jede Geburtsfeier einer geschichtlichen Größe im Hinblick darauf, daß Gott sie zu einem besonderen Wirken bestimmt hatte, begangen wird, so ist es auch bei Jesus. Weil Gottes Wille in diesem Menschen zum Heil der Welt Fleisch wird, feiern wir die Geburt Jesu. Aber wir können weiter auch von dem Inhalt und der Art des Erlöserwillens nichts sagen, wenn wir nicht acht haben auf die Art Jesu und den Inhalt seiner Worte und Taten: „wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh. 14, 9). Und schließlich beruht unser Glaube an die Sieghaftigkeit der Erlösung in der Geschichte auf dem Erleben der in Jesus geschichtlich offenbar gewordenen Kraft des Erlösergottes. Daher können wir von dem Fortbestand und der Vollendung der Erlösung nur reden, wenn wir von der ewigen Bedeutung und Kraft der geschichtlichen Erscheinung Jesu überzeugt sind. In diesem Sinne sprechen wir also rückhaltlos von

der Menschwerdung Gottes und sind überzeugt davon, daß Gott nicht anders als in dem geschichtlichen Jesus die Erlösung der Welt schafft und daß daher nur in diesem das Wirken Gottes erkannt und erlebt werden kann. Dies ist es aber, worauf es dem Glauben ankommt. Wie man dann die Verbindung von Gottheit und Menschheit im einzelnen vorstellt und denkbar macht, das ist eine Frage entweder der populär wirksamen Darstellungskunst oder aber der philosophischen Erwägung. Auch wenn beide in bezug auf das Ziel einig sind, werden ihre Wege zu dem Ziel auseinandergehen dürfen und müssen. Daß aber gerade diese Differenz nicht nur für die Erkenntnis, sondern auch für das religiöse Verständnis segensreich wirkt, lehrt uns die Geschichte.

§ 32. Jesus Christus der Gottmensch.

1. Der vorige Paragraph hat die in dem obigen Titel angegebenen Begriffe erörtert. Wir haben sowohl von der in Jesus sich erschließenden Gottheit als von dem Menschen Jesus und von der bleibenden Vereinigung zwischen beiden oder von dem Gottmenschen gehandelt. Wir haben aber bisher unsere Gedanken nur dem allgemeinen Gesichtspunkt, wie die Vereinigung zwischen Gottheit und Menschheit in dem geschichtlichen Erlöser gemäß dem Zweck der Erlösung gedacht werden kann und muß, unterstellt. Naturgemäß mußten zur Verdeutlichung auch einzelne Tatsachen aus dem Leben Jesu herangezogen und der diese Tatsachen verbindende Zusammenhang berücksichtigt werden. Allein hiermit ist unsere Aufgabe noch nicht erschöpft. Einmal sind viele dieser Tatsachen hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Erlösung und ihrer Geschichtlichkeit bestritten (Jungfrauengeburt, Wunder, Auferstehung). Sodann aber könnten von diesen Tatsachen her, sei es daß man sie ablehnt, sei es daß man sie in einer besonderen Fassung anerkennt, wider unsere Gedankenbildung erhebliche Bedenken erhoben werden, sodaß wir genötigt sind ihre Stellung innerhalb unserer Auffassung zu erklären. Schließlich aber gehört die Erwägung dieser Tatsachen hergebrachter Weise zu dem dogmatischen Lehrstoff. Gerade derjenige,

welcher versucht in der Christologie von den üblichen Auffassungen abweichende Pfade einzuschlagen, darf sich daher einer Auseinandersetzung mit den einzelnen Zügen in dem Leben Jesu nicht entziehen, sei es nun, daß er die Bedeutung dieser Tatsachen oder doch einzelner von ihnen für die Erlösung überhaupt in Abrede stellt, sei es auch, daß er sie von seinem Standpunkt aus neu meint beleuchten und begründen zu können, sei es endlich, daß er den landläufigen Urteilen in allem beizustimmen in der Lage ist. Dabei ist es aber selbstverständlich, daß bei einer derartigen Untersuchung der prinzipielle Charakter der dogmatischen Arbeit genau einzuhalten und nicht etwa ein Übergriff in die rein geschichtlichen Aufgaben eines „Lebens Jesu" zu unternehmen ist. Wir werden somit im folgenden sowohl die erworbenen Grundlinien des Verständnisses der Person Christi an der Geschichte herausarbeiten als auch unsere Christologie zu bewähren haben. Sachlich kommt beides auf eins heraus.

2. Die erste Frage, die sich in diesem Zusammenhang erhebt, ist die nach dem Sinn und Wert der alten Formel „geboren aus Maria der Jungfrau". Diese Formel geht zurück auf die Erzählung bei Matthäus und Lukas sowie auf den fraglos ursprünglichen Text von Joh. 1, 13 (*οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη*) und findet sich dann schon früh (Ignatius, Justin) in dem Taufbekenntnis. Der Gedanke von der übernatürlichen Empfängnis Jesu durch Maria ist dann bald zur Lehre geworden und hat auf die Christologie einen starken Einfluß ausgeübt. Durch sie gewann die Auffassung des Gottessohnes im Sinn physischer Gottheit eine starke Stütze, konnte doch diese Auffassung leicht dahin gedeutet werden, daß auch der Mensch Jesus als von Gott erzeugt göttlicher Natur ist. Auch die protestantische Orthodoxie hat diese Auffassung verwertet, einerseits weil, wenn Gott geboren wird, nicht ein Mensch sein Vater sein kann, andererseits weil Jesus, wenn er natürlich erzeugt worden wäre, auch die Erbsünde hätte überkommen müssen. Aber diese Begründung ist haltlos. Ersteres scheitert daran, daß von einer Geburt oder gar Erzeugung Gottes im eigentlichen Sinn überhaupt nicht gesprochen werden kann, sondern eine derartige Sprechweise nur in übertragenem Sinn möglich ist, sofern der Mensch, der geboren wird, zur Einheit mit der Gottheit bestimmt

ist. Der zweite Grund aber ist hinfällig, weil die Übertragung der Sünde wesentlich durch die Mittel geistiger Tradition erfolgt (S. 55 f.). Aber auch, wenn man an einer physischen Vererbung festhalten will, käme man nicht zum Ziel, weil dann Jesus auch durch die natürlichen Potenzen, die er von Maria erhielt, sündhaft infiziert worden wäre. Man könnte dann höchstens noch zu der Anrechnung der ersten Sünde Adams (S. 44) seine Zuflucht nehmen. Aber auch diese würde versagen, da doch Jesus vermöge der Herkunft aus Maria auch zu dem adamitischen Geschlecht gehören würde, dem die Schuld des Urvaters imputiert wird. War es der Wille Gottes durch Jesus eine neue Menschheit zu schaffen, so ist hierdurch an sich Jesus der Zurechnung der adamitischen Schuld entnommen, ohne daß es erst einer künstlichen Vermittlung dessen bedürfte. — Demnach wird das dogmatische Urteil lauten müssen, daß es weder zur Erhaltung der vollen Gottheit des Erlösers noch auch zur Begründung seiner Sünd- und Schuldlosigkeit der Annahme der vaterlosen Entstehung des menschlichen Lebens Jesu bedarf, ja daß diese Annahme stets die Gefahr einer Verkürzung seiner echten Menschheit und somit einer Herabminderung seiner geschichtlichen Erlöserwirkung in sich schließt. Umgekehrt kann aber die gesamte Gottesoffenbarung in Jesus und sein erlösendes Wirken in allen seinen Stadien sehr wohl begriffen werden, ohne daß die Geburt von der Jungfrau in Anspruch genommen würde. Wir haben von letzterer im vorigen Paragraphen keinerlei Gebrauch gemacht und haben doch der Idee der Menschwerdung, sofern sie Erlösungsbedeutung hat, allseitig gerecht werden können. Ist nun aber das Erlösungswerk sowie die Person des Erlösers ohne Einführung der jungfräulichen Geburt verständlich zu machen, so kann diese unmöglich unter die dogmatischen Sätze ersten Ranges gerechnet werden, denn diese müssen durchweg in einer direkten und notwendigen Beziehung zu der erlösenden Gottesherrschaft stehen, vgl. Bd. I, 292.

Mit diesem Urteil könnte sich die Dogmatik zufrieden geben, da sie weder die Aufgabe hat die geschichtliche Entstehung der in Frage stehenden Vorstellung zu erklären, noch auch mit der Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit des von dieser dargebotenen Vorganges sich zu befassen einen direkten Anlaß hat, da dieser ja nicht als notwendiges Mittel der Verwirklichung der

erlösenden Herrschaft anzusehen ist. Nun gehört es aber freilich zu den unumgänglichen Aufgaben der Dogmatik ihr Verständnis des Christentums als konform mit der Religion des Urchristentums zu erweisen. Dies sowie die starke Betonung, welche die kirchliche Praxis zuweilen der Jungfrauengeburt zuteil werden läßt, rechtfertigt es, daß wir noch einige Bemerkungen über die Sache machen. — Zunächst ist daran zu erinnern, daß das „geboren aus der Jungfrau" in dem Neuen Testament keinerlei lehrhafte Rolle spielt. Das gilt insbesondere von Paulus. *Γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα* schreibt er (Röm. 1, 3 vgl. 9, 5; 2. Tim. 2, 8) und an einer anderen Stelle, wo es fast unumgänglich erscheint der „Jungfrau" Erwähnung zu tun, heißt es nur: *γενόμενον ἐκ γυναικός* (Gal. 4, 4). Dazu kommt, daß die evangelische Urschrift wie auch das Markusevangelium mit keinem Worte einer besonderen Entstehung Jesu gedacht hat, sondern die ihm eigentümliche Ausrüstung lediglich durch den Geistempfang bei der Taufe hat bewirkt sein lassen. Man wird hiernach sagen dürfen, daß die jungfräuliche Geburt nicht ein Bestandteil der ursprünglichen evangelischen Predigt gewesen ist und daß sie demgemäß auf die Gestaltung der Christusanschauung zunächst keinen Einfluß ausgeübt hat. Auch in dem 1. und 3. Evangelium, die beide von der Geburt Jesu erzählen, ist diese für das Christusbild belanglos, denn der Geistempfang bei der Taufe bleibt der Orientierungspunkt und die mitgeteilten Genealogien sind nahezu sinnlos, wenn Jesus nicht als wirklicher Nachkomme Davids oder als Sohn des Joseph angesehen wird, zumal die Erwähnung nur nichtjüdischer Frauen in der Matthäusgenealogie m. E. sicher darauf hinweist, daß auch Maria nicht rein jüdischer Herkunft gewesen ist, wie ich anderwärts nachgewiesen habe. — Bei dieser Sachlage erhebt sich die Frage, woher denn die Vorstellung von der Jungfrauengeburt stammt bzw. was ihr eigentlicher Sinn ist. Es ist zunächst klar, daß die Vorstellung nicht jüdischer Herkunft sein kann. Zwar hat Matthäus 1, 23 die Stelle Jes. 7, 14 in seiner Weise als alttestamentliche Bestätigung herangezogen, aber es hat hiermit keine andere Bewandtnis als mit solchen Zitaten wie 2, 15. 18. 23, und daß Jes. 7, 14 nur als chronologische Angabe gemeint ist, ist längst erkannt. Dazu kommt aber noch, daß die späteren Judenchristen häufig die Geburt aus der Jungfrau abgelehnt haben. Aber auch an eine

Übertragung der heidnischen Vorstellung von Göttern als Vätern der Heroen auf Jesus ist wenigstens im Sinn einer äußerlichen Nachahmung nicht zu denken, weil der göttliche Geist für das israelitische Bewußtsein zunächst als weiblich in Betracht kam. Nun ist schon Mitte des 3. Jahrtausends in Ägypten die Vorstellung vorhanden gewesen, daß der Sonnengott in der Gestalt des Königs, ihres Gatten der Königin naht und diese von ihm schwanger wird. Von dem so empfangenen Kinde heißt es: „er wird ein Königtum der Gnaden in diesem Lande ausüben, denn meine Seele ist in ihm". E. Norden (Die Geburt des Kindes 1924) hat von hier aus die merkwürdige Erscheinung erklären wollen, daß die Evangelisten Jesus einerseits als Sohn Josephs, andererseits als von der Jungfrau geboren bezeichnen. Die altägyptische Idee hätte sich weiter ausgebreitet und wäre dann auch zu einem Attribut des Weltheilandes, den die unruhige Zeit erwartete, geworden. So sei sie dann schließlich auch auf den *σωτήρ* Jesus übertragen worden. Aber diese Hypothese läßt sich nicht durchführen. Weder fällt in der ägyptischen Erzählung irgendwie das Gewicht auf die Jungfräulichkeit der Königin, noch läßt sich für den Weltheiland die jungfräuliche Mutter nachweisen, noch sind die Verbindungslinien wahrnehmbar, die von Ägypten zu den Evangelisten führen. Die alttestamentlichen Stellen, die den Messias in der Kraft des Geistes sein Regiment führen (Jes. 11, 2 ff.) oder die Gottesherrschaft auf den Schultern eines Kindes, das geboren werden soll, ruhen lassen (Jes. 9, 5 f.), haben zu der jungfräulichen Mutter jedenfalls gar keine Beziehung. — Ursprünglich dürfte die wunderbare Empfängnis Jesu in dem christlichen Gedankenkreis nur bedeutet haben, daß Jesus von Gott selbst erschaffen sei als der erwartete große König (Lk. 1, 31—35). Es steht ja keineswegs so, als wenn Lukas meint, durch die Erscheinung des Engels oder durch sein Wort habe sich die Empfängnis vollzogen, sondern der Engel spricht im Futurum von etwas, was in der Zukunft geschehen soll. Nun steht aber vor dieser Erzählung, daß Maria verlobt gewesen sei mit Joseph (1, 27). Wenn nun gleich darauf vorausgesetzt ist, daß sie, die damals zu einem Mann noch nicht in geschlechtlicher Beziehung stand, schwanger ist (1, 42 f.), so ist es doch fraglos am einfachsten anzunehmen, daß sie sehr bald darauf (1, 24. 36. 56 f.) in die Ehe getreten war. Lukas hat dies nicht ausdrücklich gesagt, aber

er hat später nach dem fraglos ursprünglichen Text harmlos geschrieben *σὺν Μαριὰμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* (2, 5 syr. sin. abc ff. 2) und die Maria selbst Joseph den Vater Jesu nennen lassen (2, 48). Seine oder seiner Quelle eigentliche Auffassung (vgl. auch Mt. 1, 16) zeigt sich hierin deutlich. Ob Lukas die Verehelichung der Maria absichtlich nicht erwähnt hat, um nicht durch Irdisches den wunderbaren Zusammenhang zu stören, bleibt fraglich. Zu beachten ist dabei einerseits die sehr gedrängte Chronologie, die sich nach den oben angeführten Stellen ergibt, andererseits aber, daß 2, 5 jede Erwähnung der Verehelichung fehlt, sie also als bekannt vorausgesetzt wird. Vielleicht stand also in der Vorlage des Lukas vor 1, 39 eine darauf bezügliche Notiz. Täuscht also nicht alles, so hat Lukas und jedenfalls seine Quelle die ursprüngliche Vorstellung von der Geburt durch den Geist erhalten. Sie steht in Analogie dazu, was über Johannes gesagt wird (1, 15. 24f. 44), aber überbietet es in dem Maße als die göttliche Fürsorge für den Gottessohn größer ist als die für seinen Wegbereiter. Der ursprüngliche Gedanke wird also sein, daß Maria einen Sohn empfangen wird, der seine besondere Art dadurch erhält, daß der schöpferische Geist ihn hervorbringt, was nicht ausschließt, daß das Kind im übrigen auf natürlichem Wege empfangen wird, so wenig daß Elisabeth das Kind empfängt, ausschließt, daß der Herr es getan (Lk. 1, 24f.) oder das *Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ* (Lk. 3, 38) ausschließen soll, daß Adam von Gott aus einem Erdenkloß gebildet wurde. Die Geschichte selbst führt uns also auf das Material, um endlich die alte Frage zu lösen, wie einerseits die Empfängnis Jesu auf den göttlichen Geist zurückgeführt werden kann und andererseits doch in aller Unbefangenheit Maria als das Eheweib des Joseph und Jesus als Sohn Davids nach dem Fleisch bezeichnet werden kann, denn das eine schließt das andere nicht aus, sondern der gleiche Vorgang soll nach seinen verschiedenen Ursachen zur Aussage gelangen. Auf der gleichen Linie dürfte sich aber auch Joh. 1, 13 (vgl. S. 178) bewegen: nicht menschlicher Wille oder fleischliche Begierde, sondern der schaffende Gott ist die eigentliche Ursache der Entstehung Jesu, vgl. auch Joh. 3, 6.

Anders steht es nun freilich mit dem Bericht Mt. 1, 18—25. Allerdings schimmert auch hier die Auffassung deutlich durch, daß Joseph der Mann der Maria und sie sein Weib ist (1, 16. 20. 24),

auch wenn man den Text syr. sin. in Mt. 1, 16 nicht annimmt, aber es wird auch mit aller Klarheit ausgesprochen, daß die Schwangerschaft nicht auf den Mann, sondern auf heiligen Geist zurückgeht (1, 18. 20. 25). Die religiöse Betrachtung bei Lukas ist also umgeformt zu einem äußeren Wunder, wie das im Volksmund kaum anders möglich war. Ob freilich diese Umformung das Werk des Matthäus selbst ist, darf bezweifelt werden, da er Jesus als Sohn Davids bezeichnet (1, 1), seine Genealogie mit Joseph als dem „Mann der Maria" schließt und dem Taufereignis die gleiche Bedeutung beimißt wie die übrigen Evangelisten. Wenn nun das Matthäusevangelium erst verhältnismäßig spät in das Griechische übertragen worden ist, so darf vielleicht angenommen werden, daß hier wie etwa auch 28, 19f. (vgl. Luk. 24, 47) eine zeitgemäße Bearbeitung des Textes von dem Übersetzer vorgenommen ist. — Jedenfalls ist die Überlieferung der jungfräulichen Geburt Jesu keineswegs so sicher als es zunächst scheint. Vor allem aber bestätigt es sich, daß eine religiöse Bedeutung der physischen Erzeugung Jesu durch Gott in dem Neuen Testament kaum zugesprochen wird.

3. Ist unser Verständnis der Überlieferung bei Lukas richtig, so bieten die dort ausgesprochenen Gedanken immerhin auch der Dogmatik einen Stoff, der nicht übergangen werden darf. Daß der Mensch Jesus schon vor seiner Empfängnis von Gott für das messianische Erlöserkönigtum bestimmt war und daß daher seine Empfängnis unter Einwirkung von Gottes Geist und Kraft stattfindet und daß demgemäß das so Entstandene heilig und ein Gottessohn heißen soll — das sind die drei Gedanken, die sich so ergeben. Gemäß der göttlichen Bestimmung, daß der Mensch Jesus Träger der erlösenden Gottesherrschaft werden soll, soll schon seine Mutter bei seiner Empfängnis von Gottes Geist und Kraft durchströmt werden, damit diese ihre Heiligung auf das Kind in ihrem Schoße übergehe. Es ist das Gegenteil dessen, was Ps. 51, 7 von Geburt und Empfängnis des Menschen sagt, was hier in bezug auf Jesus mitgeteilt wird. Nicht in Sünden empfing ihn seine Mutter, sondern von heiligem Geiste bewegt und geheiligt. Es ist die gleiche Art, welche Luk. 2, 19. 51 von ihr berichtet wird. Sie und nicht der Vater ist es gewesen, die ein Empfinden und Ahnen von dem Heiligen besaß, was ihnen mit diesem Kinde gegeben war. Man kann hierin einen geschicht-

lichen Zug erblicken, der um so wahrscheinlicher ist, als die Quelle, aus der Lukas hier schöpft, in Jerusalem, wo sich Maria später aufhält, entstanden sein wird. Daß Jesus eine fromme und dabei ekstatischen Erregungen zugängliche Mutter gehabt hat, lernen wir hieraus. Das ist ein wichtiger Zug zum Verständnis seiner weiteren Entwicklung. Wir wissen von dieser nur wenig. Die Erzählung Luk. 2, 40—52 zeigt ein außergewöhnliches Bewußtsein von seiner Zugehörigkeit zu Gott als seinem Vater. Die originale Kraft, mit welcher er alttestamentliche Worte anwendet, weist auf eifrige Beschäftigung mit der Schrift auf Grund tiefer religiöser Erschlossenheit hin. Das Fehlen sündhafter Regungen, Triebe oder Gewohnheiten (Joh. 8, 46) bezeugt sittliche Reinheit von seinen Anfängen an. Die Fähigkeit zu stetiger Gemeinschaft mit Gott, der Reichtum seiner Anschauung von der Natur und dem Menschenleben, die energische Geschlossenheit der Arbeit an seinem Lebenswerk lehren uns eine geistige Anlage von einzigartiger Tiefe und Harmonie kennen. Nun pflegt aber die Vielseitigkeit der Begabung auch mannigfachen Einwirkungen des Bösen den Weg zu eröffnen. Derartiges ist aber in der Entwicklung Jesu nicht eingetreten. Die Stetigkeit seiner Gemeinschaft mit Gott sowie die selbstverleugnende Reinheit der Liebe in seinem Berufe schließen aus, daß etwa in seine frühere Entwicklung die Sünde eingegriffen hat. Wenn Jesus hierdurch aber zu allen uns bekannten Menschen in Gegensatz tritt, so muß ein Faktor in seinem Leben angenommen werden, der von Anfang an Sünde ausschloß. Dieser kann in nichts anderem gefunden werden als in einer von Anfang an in der Seele Jesu sich erschließenden Offenbarung Gottes. Der Geist Gottes, der seine Mutter bewegte, hat auch ihn von früh auf ergriffen. Das unmittelbare Berührtwerden von Gott, das die Geschichte von dem Zwölfjährigen ahnen läßt, wird Jesu ganzes Jugendleben begleitet haben. Nur so läßt sich die einheitliche Klarheit und Kraft seiner späteren Jahre verstehen.

4. Verhältnismäßig spät ist das wunderbare Erlebnis eingetreten, das sich an die Taufe durch Johannes anschloß. Es steht in Zusammenhang mit der großen Erregung, welche die Predigt des Johannes hervorrief. Indem Jesus jetzt von dem göttlichen Geist oder dem Erlöserwillen innerlich erfaßt und zu seinem Dienst angetrieben wird, kommt ihm zugleich zu Bewußtsein, daß

er der erwartete Erlöserkönig ist. Der Geist Gottes, der sein Innenleben bisher zur Stillung des persönlichen Bedarfes berührt hatte, setzte nun mit unwiderstehlicher Energie in seiner Seele ein und erweckte eine Erregung in dieser, vermöge welcher sie zu unmittelbarer Empfindung und zu umfassender Erkenntnis des sich wirksam offenbarenden Gottes gelangte. Die Empfindung Gottes ist aber immer zugleich ein Bestimmtwerden des Willens durch seinen Willen. Da nun der göttliche Erlöserwille so in Jesus offenbar wird, daß er ihn zum geschichtlichen Mittler der erlösenden Gottesherrschaft bestimmt, so entspricht dem in Jesus der Wille die Gottesherrschaft mit Aufbietung aller Kraft unter den Menschen durchzusetzen. Hiervon ist früher gesprochen, s. S. 163 f. Es zeigte sich dabei, daß jetzt die Verbindung des Gottesgeistes mit Jesus, die in seinen Anfängen begonnen hat, einen Höhepunkt erreicht, und zwar so, daß jetzt erst der Geist ihn zu dem Erlöserwirken bestimmt. War Jesus bisher ein frommer Mensch, der sich in seinem weltlichen Berufsleben von den natürlichen Zielen bestimmen ließ, dabei aber dem Gottesgeist gehorsam blieb, so wird jetzt sein gesamtes Denken und Wollen, also auch die Wahl seiner Berufstätigkeit, von dem ihm einwohnenden Gottesgeist bestimmt. Alles, was er tut, und nicht nur wie er es tut, ist somit fortan *Ausdruck des göttlichen Willens.* Bisher kam Jesus die göttliche Einwirkung über der Wahl der Mittel zu einem gegebenen irdischen Wirken zu Bewußtsein, jetzt wird ihm auch das Ziel seines Wirkens von dem göttlichen Willen angewiesen. Dadurch wird aber Gott in seinem Leben aus einem regulierenden kooperativen Prinzip zu dem operativen Prinzip, durch welches dem Menschen aber gemäß seiner geistigen Art eine Kooperation zufällt. Indem er aber derart seine gesamte Lebensaufgabe durch eine Selbstbestimmung, welche ihrem Inhalt nach durch Gott bestimmt ist, ausführt und demgemäß sein Selbstbewußtsein des eigenen Wollens als einer Wirkung des Gotteswollens inne wird, ist die *Menschwerdung Gottes* in ihm verwirklicht, wie früher (S. 159) gezeigt ist und wie es sich besonders deutlich in der Betrachtung Joh. 1, 14 ff. (oben S. 160) zeigt. Sofern also das Wollen, Denken und Handeln Jesu göttlich und menschlich zumal ist in seinem ganzen Umfang, ist von einer *Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit* in ihm zu reden oder er als der *Gottmensch* zu bezeichnen.

Wie aber diese Personeinheit zugleich zu einer Betätigung göttlicher Kräfte in dem menschlichen Handeln Jesu führt, ist oben gezeigt worden, s. S. 156 und wird bei den Wundern Jesu noch weiter zu erwägen sein.

5. Das bahnbrechende Erlebnis Jesu bei seiner Taufe bildet also den Anfang sowohl des ununterbrochenen Bewußtseins des bleibenden Bestimmtwerdens durch den erlösenden Gottesgeist als auch einer andauernden Selbstbestimmung zum Organ dieses ihm einwohnenden Erlösergeistes. Sieht man diese Vereinigung von Gottheit und Menschheit vom Standpunkt des menschlichen Geisteslebens Jesu an, so ist für dies Verhältnis noch eine einfachere Formel zu erproben. Wir bezeichnen die willentliche Hinnahme des sich in uns erschließenden Gottes als Glauben und wir nennen die willentliche Hingabe aller Kräfte unseres Lebens an Gott oder den im Glauben von uns ergriffenen Zweck Gottes die Liebe (vgl. Bd. I, 142 f.). Somit kann auch das durch Gott bestimmte und sich für Gott bestimmende geistige Leben Jesu unter den Titeln Glaube und Liebe verstanden werden. Nun wird niemand an letzterem Anstoß nehmen, sofern wir ja erst in dem Wirken Christi die göttliche Liebe erkennen (S. 127). Indessen so zutreffend dies ist, so ist die Sache hier doch etwas anders gemeint. Wir denken hier nämlich zunächst nicht daran, daß Christi Liebe Ausdruck oder Offenbarung der göttlichen Erlöserliebe ist, sondern vielmehr daran, daß die menschliche Betätigung Jesu unter dem Gesichtspunkt der Liebe zu Gott und somit auch zu den von diesem geliebten Menschen zusammenzufassen ist. Es widerspricht dieser Annahme nicht, daß wir uns gewöhnt haben dafür mit Paulus den Ausdruck Gehorsam zu brauchen, denn jeder wirkliche Gehorsam ist zugleich Liebe oder freie Selbsthingabe an eine Person. Aber dabei ist nicht zu verkennen, daß der Begriff des Gehorsams noch ein weiteres in sich faßt, nämlich das Hinnehmen des Willens einer anderen Person. Der Gehorsam faßt somit das in sich zusammen, was Glaube und Liebe getrennt zum Ausdruck bringen. Man wird aber kein Bedenken tragen auch in der hier angenommenen Beschränkung der Liebe auf das Verhalten des Menschen Jesus zu Gott von der Liebe Jesu zu sprechen. Anders steht es bei dem Glauben. Zunächst scheint nirgends in der Schrift von einem Glauben Jesu geredet zu werden. Sodann haben wir uns nach

1. Kor. 13, 12 daran gewöhnt das Schauen dem Glauben überzuordnen, von dem verhängnisvollen vulgären Sprachgebrauch ganz abgesehen, der das Glauben als ein ungewisses Meinen dem sicheren Wissen gegenüberstellt. Aber diese Einwände besagen nicht viel. Das Wesen des Glaubens besteht darin, daß unser Geist des Gottesgeistes inne wird und seine Einwirkungen selbstwollend in sich aufnimmt. Ob dies durch Vermittlung des Wortes oder durch eine direkte Inspiration veranlaßt wird, ändert an dem Kern des Glaubens nichts. Zudem ist zu überlegen, daß auch bei Jesus das Innewerden des göttlichen Willens zwar durch die direkte Beziehung zu dem göttlichen Geist erfolgt, daß aber diese Beziehung verbunden ist mit einer Vergegenwärtigung der biblischen Worte, wie gleich das Tauferlebnis zeigt. Einerseits macht die Überlegung der Worte die Seele fähig die Eindrücke des Geistes zu empfangen, andererseits durchleuchtet der Jesus bewegende Geist auch die überlieferten Worte und läßt ihn das, was sie andeuten, in seiner letzten Tiefe erfassen, sodaß die Geist- und die Wortwirkungen in Wechselwirkung zueinander stehen. Wenn also unser Glaube an Tiefe und Umfang auch nie an den Glauben Jesu heranreicht, weil uns die dauernde geistige Einheit mit Gott fehlt, so kann dies Empfangen göttlicher Einwirkungen bei Jesus doch auch als Glauben bezeichnet werden. Der Hauptgrund, warum dies nicht zu deutlicher Erkenntnis gekommen ist, wiewohl es durch den Gedanken der Stellvertretung geradezu gefordert ist (s. unten), besteht darin, daß Jesu Person als nur göttlich vorgestellt wurde, wobei dann freilich von seinem Glauben zu reden sich verbot. Wir werden also bei unserer Betrachtungsweise das Recht haben wenigstens in der wissenschaftlichen Sprache von dem Glauben Jesu zu reden. Somit stellt sich also die Gottheit Christi dar als der wirksame Erlösungswille, welcher Jesus zu einem besonderen Wirken bestimmt, befähigt und antreibt, während der Mensch diese Wirkung im Glauben in sich wirksam werden läßt und sich dementsprechend in der Liebe betätigt.

6. In dem Maße als eine Persönlichkeit über eine vielseitige Begabung verfügt, pflegt es ihr schwer zu fallen die Fülle der ihr gewordenen natürlichen Möglichkeiten zu einer einheitlichen Betätigung zusammenzufassen. Nur wenn das Ich über einen kräftigen zur Verwirklichung drängenden Willen verfügt, läßt sich

diese Schwierigkeit von innen her leicht überwinden, sodaß nicht zufällige äußere Anlässe die mannigfachen natürlichen Möglichkeiten zu einer mehr oder minder zufälligen Wirklichkeit gestalten. Wir nennen diese einheitliche Selbstverwirklichung, welche die natürlichen Möglichkeiten zu einem dauernd wirksamen Faktor in dem Zusammenhang der Menschengemeinschaft gestaltet, den Beruf. Je stärker daher das persönliche Leben oder die Selbstbestimmung in einem Menschen funktioniert, desto umfassender wird die Konzentration aller Kräfte in der Erfüllung eines Berufes sich vollziehen. Wir gewinnen von dem geschichtlichen Jesus sowohl den Eindruck einer überaus reich begabten Natur wie auch eines starken und in sich geschlossenen Willens. Wie aber die Vielseitigkeit seiner Begabung den Eindruck der Harmonie hervorbringt, so ist seinem Willen als bestimmendes Motiv der göttliche Wille allzeit gegenwärtig. Hieraus begreift sich, daß Jesu geschichtliche Erscheinung den Eindruck vielseitigster Kraft, die sich in schöner Harmonie darstellt, sowie einer festen charaktervollen Persönlichkeit hervorruft, die sich in der Einheitlichkeit und Beständigkeit seines Wirkens offenbart. Alle seine Gaben sind straff konzentriert durch den Willen sein Berufswerk in der Welt durchzuführen. Er hat Sinn für die Schönheit der Natur und für die Tiefe der Menschenseele, er erhebt seine Seele an der Geschichte seines Volkes und seine Gedanken schweifen gern hin zu der Zukunft des Menschengeschlechtes. Er ist sich seiner einzigartigen Hoheit und Macht in vollem Maße bewußt und die menschliche Abneigung wider Leid und Tod ist auch ihm nicht fremd. Aber nie kommt in ihm der Wille auf selbstsüchtig die eigene Befriedigung in den Mittelpunkt seines Wirkens zu stellen. Gedanken dieser Art sind auch in ihm gelegentlich aufgetaucht, aber sie haben sein Wollen nie bestimmt. Wie er gleich zu Beginn seines Berufslebens solche Gedanken als teuflische Versuchungen empfindet und schroff von sich weist (Mt. 4, 1 ff.), so hat er gegen Ende seiner irdischen Laufbahn das besorgte Wort des Jüngers, der ihn von dem Leiden zurückhalten möchte, als teuflisch zurückgewiesen (Mt. 16, 23). Jedes Buhlen um die Volksgunst und jeder Versuch mit den leitenden Parteien Fühlung zu gewinnen liegt ihm völlig fern, nicht minder der Gedanke seine Ideen und Kräfte aus dem engen Kreise seines Volkes auf die Weltbühne zu rücken. In erhabener Einsamkeit geht er seinen

Weg und vergißt doch nie, daß es der Weg zum Heil der Menschheit ist. In unnahbarer Hoheit bleibt er er selbst und ist doch in jedem Augenblick zu erhebendem Wort und zu wunderbarer Hilfe für die bereit, die seiner bedürfen. Die *δόξα* oder die Majestät Gottes leuchtete den Jüngern aus seinem irdischen Wirken entgegen und sie waren später davon überzeugt, daß Gott ihn im die ewige Herrlichkeit wieder aufnahm, die seinem Wesen von urher eigentümlich gewesen sei (Joh. 1, 14; 2, 11; 11, 4; 17, 2 ff.; 7, 39). Seine ganze Seele mit aller Tiefe und allem Reichtum kennt nur das eine Ziel, das Werk, das der Gotteswille in ihm fordert, durchzuführen. Dem dient sein rastloses Wirken, das in seiner Rastlosigkeit auch den Nächststehenden fast dämonisch erscheint (Mk. 3, 21; Joh. 7, 20; 8, 48. 52; 10, 20). Dem gibt er in schlichter Liebe auch sein Leben hin, ohne auch nur einen Augenblick an kluge Auswege oder irdische Hilfe zu denken. Ein inneres Muß treibt ihn und sein Wille ergibt sich ihm: *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν* (Mk. 8, 31).

So sind es trotz der himmlischen *δόξα* und des *πλήρωμα θεότητος*, das sich in Jesus erschließt, und trotz aller Vielseitigkeit seiner menschlichen Begabung einfache Grundzüge, in denen sich der Beruf Jesu auswirkt. Es gehört zu seinem menschlichen Wesen, daß er diesen Beruf zu der religiösen Hoffnung seines Volkes in Beziehung setzt, wie denn auch nur hierdurch ein Verständnis seiner Person und Aufgabe bei seinen Jüngern zu erzielen war. Wie er aber selbst zu Worten kommt, die diesen geschichtlichen Rahmen sprengen, so ist es nicht zu verwundern, daß auch seine Anhänger allmählich, wie vor allem Paulus und Johannes, sich zu Aussagen über seine Person erheben, die trotz der Anknüpfung an die nationalen Hoffnungen Israels über die alttestamentlich jüdische Schranke hinausgreifen und die weltlich sinnlichen Formen zu der Höhe rein geistiger und universaler Bedeutung steigern und ausweiten. Auch die Züge des antiken Weltheilandes werden in das Christusbild hineingezogen, aber auch sie werden in rein geistiger Weise gedeutet und auf der Linie der Erlösungsreligion aufgetragen. Gewiß war das ein Prozeß, der nicht ohne Gefahren verlaufen ist, wie man etwa an der Einmengung des philosophischen Logosbegriffes seit den Apologeten des 2. Jahrhunderts es erkennen kann. Aber hiermit haben wir hier nichts zu tun. Es handelt sich uns nur um die

grundlegenden neutestamentlichen Auffassungen des Berufes Christi. Sie kommen zum Ausdruck in den Bezeichnungen der Person Christi. Wir stellen an die Spitze die Selbstbezeichnung, die Jesus nach den Quellen oft angewandt hat, dabei von sich in dritter Person wie von etwas Objektivem redend (bes. Mt. 16, 13) und dadurch das bezeichnend, was er und nur er für die Welt ist. Jesus nennt sich *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Es handelt sich dabei um eine Messiasbezeichnung, die man als solche verstehen konnte und die doch nicht der offiziellen Dogmatik angehörte (Joh. 12, 34). Was dieser Begriff besagen will, kommt deutlich zum Ausdruck Joh. 3, 13: *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.* Es ist der Mensch, der von himmlischen Dingen Zeugnis abgeben kann (V. 11), denn er steigt zum Himmel empor, von dem er herabgekommen ist und in dem er dauernd ist. Die alte Vorstellung von dem vom Himmel kommenden Menschensohn (Dan. 7; Hen. 46, 2; 62, 7. 9. 14; 63, 11; 69, 26; 70, 1; 71, 17; 4. Esr. 13, 32. 3) wird also dahin gedeutet, daß er Zutritt zu der oberen Welt hat, aus der er stammt und in der er allzeit zu Hause ist. Das bezieht sich darauf, daß Jesu Wesen und geistiger Inhalt himmlisch und nicht irdisch ist, ist es doch der Geist Gottes, der sein Wesen bestimmt (vgl. Joh. 6, 62 f.; 1. Kor. 15, 45. 47). Es ist ein Ausdruck seiner Erhabenheit über die Welt, zu der die damit verknüpften Prädikate der Niedrigkeit seines Lebens und Dienstes einen paradoxen Gegensatz bilden (Mt. 8, 20; 20, 28). Den messianischen Sinn dieses Titels bestätigt die Antwort des Petrus auf die Frage, wer der Menschensohn sei, nämlich *ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* (Mt. 16, 16). *Ὁ χριστός* bezeichnet ihn als den erwarteten mit dem Geist Gottes gesalbten Messias oder König Israels (Mk. 15, 32; Mt. 26, 63; Lk. 23, 2; Joh. 1, 41; 7, 41 f.), *ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει* (Act. 10, 38; 4, 27; Lk. 4, 18). Gottes Sohn ist er aber, sofern er durch eben diese Geistausrüstung von Gott zu der Durchführung der Gottesherrschaft auf Erden bestimmt ist (Mt. 17, 5; 3, 17; Joh. 1, 49; Kol. 1, 13; Gal. 4, 4; 1. Joh. 4, 9). Menschensohn ist Jesus also, sofern er seinem inneren Wesen nach aus der oberen Welt stammt; der Gesalbte, sofern Gott ihn mit Geist und Kraft ausrüstet; Gottessohn, sofern Gott ihm ein übermenschliches Werk aufträgt. Dazu mag an die spätere Be-

zeichnung als ὁ κύριος erinnert werden, welche sein göttliches Wesen als den die Gottesherrschaft vollziehenden Erlösergeist zum Ausdruck bringt (vgl. S. 169). Denkt man also an den Geist Gottes in Christus, so ist er ὁ κύριος, vergegenwärtigt man sich den Menschen, so ist er der Sohn Gottes. Jenes drückt aus, daß er als Gottesgeist die erlösende Herrschaft in der Menschheit ausübt, dieses besagt, daß er als Träger und Organ dieses Gottgeistes mit der irdischen Durchführung der Erlösungsherrschaft wie mit einem väterlichen Erbe betraut ist. Letzteres ist also die Bezeichnung seiner irdischen Berufstätigkeit, ersteres seines Waltens als πνεῦμα (2. Kor. 3, 17). Sieht man von der Bezeichnung ὁ κύριος ab, die natürlich nichts zu schaffen hat mit der ehrerbietigen Anrede, die ihm schon in seiner Erdenzeit wurde, so kommt das Berufsbewußtsein Jesu umfassend zum Ausdruck in den Namen Menschensohn, Christus und Gottessohn. In ihnen verbindet sich das doppelte Messiasbild der israelitischen Überlieferung, der königliche Herrscher der Endzeit und der große Prophet, zu dessen Bild auch das Leiden gehört (Mt. 5, 12; 13, 57; 23, 30f. 37; Lk. 13, 33 f.). Jesus ist ausgegangen von seiner königlichen Aufgabe als Gottessohn. Indem dieser aber sein Werk durch den Geist, mit dem er gesalbt wird, ausführt, hat sein Wirken zunächst die Form der Prophetie angenommen. Aber daß der Königsgedanke die Grundlage bildet, nimmt man sehr deutlich daran wahr, daß der Abschluß seines Wirkens von ihm durchaus in den Formen des Weltherrschers und -richters vorgestellt wird. So ist es denn auch verständlich, daß er sich selbst für weit mehr als einen Propheten ansieht (Mt. 11, 9; 12, 41) und demgemäß seine Worte neben die Worte Gottes stellt, frei mit Gottes Geboten schaltet (Mt. 12, 8), das Recht Sünden zu vergeben in Anspruch nimmt (Mt. 9, 6) und am Ende der Welt wiederkommt als ihr Richter. Das sind Züge, die nicht nur weit über die Aufgaben der Propheten, sondern auch über die des Messias hinausgriffen. Aber sie sind für das Selbstbewußtsein dessen, der seines Wesens Quell und Inhalt im Himmel wußte, charakteristisch. Jesus hat also den Trieb des Geistes in sich nach dem Typus des Messias sich verständlich zu machen gesucht, aber die Macht und Tiefe dieses Triebes war so gewaltig und eigenartig, daß er das Selbstbewußtsein weit über die Linie des Messias hinaushob. Indem Jesus die messianische Weissagung zu

erfüllen trachtete, hat er den alten Messiasgedanken aufgehoben. Es ist kein Zufall, daß ziemlich bald „Christus" zu einem bloßen Namen wird, daß der geschichtliche Sinn des „Gottessohnes" in Vergessenheit gerät und daß „der Herr" schließlich die eigentlich charakteristische Bezeichnung Christi wurde. Das schlechthin Neue und Unvergleichliche seines Wesens sprengte naturgemäß die überlieferten Prunkgewänder der Messianität.

7. Jesus hat den Zweck seines Berufswirkens in der Verwirklichung der Idee der erlösenden Gottesherrschaft erblickt. Sie war daher das Thema seiner Reden von Anfang an und die Menschen in der Kraft des Geistes ihr zu unterwerfen sein letztes Anliegen. Retten und helfen, einen neuen Sinn, ein neues Verständnis des göttlichen Regimentes und eine neue Form des Dienstes Gottes in die Herzen zu gießen — war sein Wille. Matthäus hat in den drei großen Redestücken seines Buches eine klare Übersicht über diese Seite des Berufslebens Jesu gegeben. Was die Gottesherrschaft ist, wie sie kommt und sich ausbreitet, welchen Wert und welche Bedeutung sie hat, hören wir in den Gleichnissen von der Gottesherrschaft (Mt. 13). Was es um die *μετάνοια* oder den neuen Sinn derer ist, die in heißer Sehnsucht sich um die Gottesherrschaft mühen, und die daher unter ihre erlösende Wirkung kommen, ist der Inhalt der Spruchsammlung, die wir die Bergpredigt nennen (Mt. 5—7). Und wie sich die Gottesherrschaft, welcher die Welt widerstrebt und widerstreben wird, schließlich doch am Ende der Tage durchsetzen wird, lesen wir in den eschatologischen Reden aus Jesu letzter Zeit (Mt. 23—25). Immer steht in diesen großen Gedankenkomplexen Jesu eigene Person im Mittelpunkt, denn sein Werk ist Gotteswerk und das Verhältnis zu ihm ist das Verhältnis zu Gott, man sehe auch die vorzügliche Zusammenfassung der Verkündigung Jesu bei Luk. 10, 21—13, 35. Wir wissen jetzt, woraus sich dies Jesus eigentümliche Selbstbewußtsein erklärt. Aber auch in dem Verkehr mit den einzelnen Personen in all der unendlichen Güte, Barmherzigkeit und Zartheit, in all der heiligen Rücksichtslosigkeit und unerbittlichen Sachlichkeit, welche ihn kennzeichnen, bleibt er der, welcher alles hat und alles fordert und gibt. Er zieht die Menschen an sich mit dem Bewußtsein sie dadurch zu Gott zu ziehen. Er weist ihnen die Lebenspfade in der Gewißheit, daß seine Pfade zu Gott führen. Er

wird ohne Scheu ihr Schicksal, denn er ist ihr Heil in Zeit und Ewigkeit.

Aber zu dieser befreienden Unterwerfung unter seinen Willen, zu dieser innerlich umwandelnden Begeisterung der Menschen tritt, eng damit verbunden, ein anderes. Jesus heilt die Kranken. Im Sinn der ältesten Zeugen ist das eine mit dem anderen gegeben. Jesus ist nicht nur Prediger gewesen, sondern auch Arzt. Aber seine Worte wie seine Heilungen fließen aus der gleichen Quelle. Es ist der Erlösergeist in ihm, der nicht nur *σοφία*, sondern auch *δυνάμεις* ihm gibt. Diese Heilungen haben daher wunderbaren Charakter. Aber wichtiger ist etwas anderes. Die Wundertaten Jesu sind Ausdruck seiner Liebe und dienen daher der inneren Befreiung der Menschen von der Macht des Bösen. Daher erfolgen sie zumeist in dem Rahmen der persönlichen Beziehung zu den Menschen, sie setzen den Glauben oder die Bereitschaft den göttlichen Geist Jesu zu empfangen und ihm zu gehorchen voraus, besondere Mahnungen werden an sie geknüpft. Hieraus versteht es sich auch, daß die große Mehrzahl der Heilungen Jesu in den Austreibungen von Dämonen besteht. Auf diese lassen die alten Erzähler das Gewicht fallen. Die Zeit glaubte an böse Geister. Nervöse Depressionen und Exaltationen scheinen überaus häufig gewesen zu sein. Sie äußerten sich auch in körperlichen Zuständen wie Lähmungen, Erblindungen, Taubheit und Stummheit. Man empfand derartiges als dämonische Plage und Versuchung. Wie nun Jesus selbst die Macht seines Geistes zuerst daran erprobte, daß er der teuflischen Versuchung Herr wurde (Mt. 4), so hat er alsbald diese seine Geistmacht auch an denen bewährt, die seelisch und leiblich gebunden waren durch das Bewußtsein von bösen Geistern besessen zu sein, wie die alten Erzählungen deutlich erkennen lassen. Es ist unfraglich, daß diese die Menschen religiös wie sittlich befreienden Heilungen, deren die Zeit besonders bedurfte, den eigentlichen Kern der Wundertaten Jesu ausmachen. Anderes tritt hinzu, wenn auch nur in geringem Umfang, so die Aussätzigen (Mt. 8, 3; Luk. 17, 12) sowie drei Totenerweckungen (Mk. 5, 41; Lk. 7, 11 ff.; Joh. 11, 39 ff.), dazu die Naturwunder wie die Speisungen, der Fischzug, Kana, die Stillung des Sturms, das Wandeln auf dem Meer, der Stater, der Feigenbaum. Sehen wir von einigen dieser letzteren — sie sind zum guten Teil Meerwunder

— ab, so ist ein gemeinsamer Zug der Wundertaten Jesu, daß sie in der Not helfen und dabei eine innere Wirkung zustande bringen sollen. Wunder, die seiner persönlichen Verherrlichung dienen sollen, lehnt er ab (Mt. 12, 38 ff.; 16, 1 ff.; 26, 53). Wenn man diese charakteristischen Züge in dem Wunderwirken Jesu beachtet, so tritt uns sofort der scharfe Unterschied entgegen zu der typischen Aretalogie, wie sie in der Zeit in fast stereotypen Formen zur Verherrlichung außerordentlicher Persönlichkeiten wie der Weisen oder der Kaiser bräuchlich war. Je eigenartiger und konkreter der Bericht über ein Wunder Jesu gefaßt ist, desto größer ist sein Anspruch auf Geschichtlichkeit. Im einzelnen an den Berichten Kritik zu üben ist kein Geschäft der Dogmatik. Daß Jesus wunderbare Heilungen, zumal an Nervenleidenden, die durch ihr Leiden seelisch bedrückt, versucht und gepeinigt wurden, ausgeführt hat, kann als geschichtlich sicher bezeichnet werden. *Κηρύσσων . . . καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων* vollzog er seinen Beruf von Anfang an (Mk. 1, 39). Es gehörte zu seiner wahren Menschheit und zu seiner Entäußerung, daß sich sein Denken und Wirken in den Formen bewegte, die den Menschen jener Zeit eigen waren. Aber es bezeugt zugleich seine Gottheit, daß er in menschlichen Formen und Mitteln die Macht des erlösenden Geistes an Seele und Leib der Menschen wirksam werden ließ. Daß dabei auch seine natürlichen Kräfte in weiterem Ausmaß, als das den Menschen sonst möglich ist, sich zum Dienst des göttlichen Geistes als geeignet erwiesen haben, ist früher schon gesagt worden (S. 156). In seinen Worten wie Werken spürten die Menschen, daß sich hier der ewige Urquell erschließt und die *ἐξουσία* einer anderen Welt in ihm wirksam ist (Mk. 1, 22. 27).

8. Das Berufswirken Jesu, das wir in seinen Hauptlinien zu erfassen versuchten, indem wir es als die seiner gottmenschlichen Person entsprechende Tätigkeit, in welcher göttliche Willensimpulse menschlich bejaht und in geschichtliche Wirklichkeit umgesetzt werden, verstanden, dies Wirken steht aber weiter in festem Zusammenhang zu dem Leiden Christi, das ebenfalls nach gemeinchristlicher Auffassung einen Bestandteil seines Berufes bildet. Wir haben uns daran gewöhnt Christi Leiden fast ausschließlich auf das Leiden am Kreuz zu beschränken, indem dabei die physischen Qualen besonders betont werden. Um das Problem des Christusleidens zu erfassen, muß diese Einseitigkeit

abgestellt werden. Wir verstehen unter Leiden im strengeren Sinn den Zustand der Unlust, der dadurch entsteht, daß Übel sich an uns auswirken, wiewohl unser Wille ihnen widerstrebt. Das Leiden versetzt uns also in einen Zustand reiner Passivität im Unterschied zu der Aktivität und der selbstgewollten Passivität, d. i. der Rezeptivität. Der Leidende muß also trotz seines Widerwillens etwas an sich geschehen lassen, was ihn hemmt oder ihm Unlust bereitet. Das Leiden kann somit ausgehen von natürlichen Ursachen oder von geistigen Willen. Dem Leidenden geschieht also was er nicht will oder das, was er will, geschieht nicht, sei es innerhalb der natürlichen Verhältnisse oder der menschlichen Gemeinschaft. Letztere Leiden sind die schwersten, sofern sie den Zustand geistiger Gemeinschaft zwischen den Willen aufheben und dadurch den Leidenden in bestimmungswidriger Weise isolieren. Je stärker also der Wille einer Persönlichkeit ist, auf andere und mit ihnen gemeinsam als Subjekt zu wirken, desto schwerer wird das Leiden sein, das sie bloß Objekt anderer ihr widerstrebender Subjekte werden läßt. Unter diesem Gesichtspunkt wird also auch in erster Linie das Leiden Christi zu verstehen sein. Mit feuriger Energie und zähem Wollen hatte er seinen Beruf ergriffen. „Ein Feuer kam ich zu werfen auf die Erde und was will ich als daß sie schon in Flammen stünde. Eine Taufe aber habe ich, mit ihr getauft zu werden und wie bedrückt fühle ich mich, bis daß sie vollendet sein wird“ (Lk. 12, 49 f.). „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst die zu dir gesandt wurden, wie oft wollte ich deine Kinder sammeln wie eine Henne die Küchlein sammelt unter ihre Flügel, und nicht wolltet ihr“ (Mt. 23, 37). Jesus will den Geist über die ganze Erde verbreiten, er will retten, aber ihn quält der Gedanke der alle Tat aufhebenden Leidenstaufe und des willentlichen Widerstandes der Menschen. Das ist es um sein Leiden, daß sein heißes Wollen sich nicht durchsetzt und daß es zerbricht am Gegenwillen der anderen. Wer das Selbstbewußtsein Jesu mit dem geringen Erfolg bei dem staunenden und doch ungläubigen Volk und dem entschlossen feindseligen Gegenwillen der Leiter des Volkes vergleicht, der versteht die Passion Jesu. Und in dem Maße als in den letzten Tagen zu Jerusalem sein irdischer Erfolg zusammenzubrechen schien, mußte dies innere Leiden zunehmen. Nun hat aber Jesus andererseits mit klarem

Bewußtsein die Notwendigkeit seines Leidens erkannt und ist trotz der Abmahnung seines Jüngers nach Jerusalem gezogen dem sicheren Tod entgegen (Mt. 16, 21 f.; 20, 18 f. 28). Und wiederum hören wir, wie trotz dieses festen Willens zu leiden und zu sterben und trotz der Gewißheit den Tod zu überwinden (Mt. 24, 37; 26, 37; 25, 31), im Angesicht des Todes sein Wille mit dem göttlichen Willen um die Notwendigkeit des Todes ringt (Mt. 26, 38 ff. 42; Joh. 12, 27).

Somit ist die Stellung Jesu zum Leiden eine doppelte gewesen. Er wollte leiden und er wollte es wieder nicht. Um das zu verstehen, müssen wir uns der Eigenart seines geistigen Lebens erinnern. Der ihn bestimmende Erlösergeist trieb ihn nach seinem ewigen Ratschluß an, die eingeschlagene geschichtliche Bahn, die von Konflikt zu Konflikt führte, bis zu Ende zu gehen. Dem entspricht Jesu menschliches Wollen in Niedrigkeit bis zum Kreuzestode seinen Weg einzuhalten. Dies fügt sich durchaus dem christologischen Grundriß ein, den wir entworfen haben. Doch nun taucht das Problem auf: wenn dies Jesu Wille und Erkenntnis war und vermöge seiner Einheit mit dem Erlöserwillen sein mußte, wie ist dann das Gefühl der Unlust im Hinblick auf seine geringen Erfolge und das Zaudern angesichts des letzten Leidens zu begreifen? Daß die anhypostatische Auffassung der Menschheit Jesu hier völlig versagt, ist klar. Nun haben wir aber erkannt, daß die menschliche Person Jesu der des Logos gegenüber ihre personale Selbständigkeit behielt sowie daß die völlige Durchdringung des Menschen durch den Logos erst allmählich erfolgte (vgl. S. 163 f. 155). Hieraus wird es aber verständlich, daß der menschliche Wille Jesu zwar im allgemeinen dem Antrieb des Erlöserwillens stets Folge leistete, daß aber im einzelnen Fall die Verzögerung des Erfolges durch den bösen Gegenwillen oder das Grauenvolle und Furchtbare, in das der Erlöserwille ihn trieb, Gefühle des Schmerzes und der Furcht in ihm auslösten. Je paradoxer und scheinbar widersinnig dieser Weg des Nichterfolges und der äußersten Qual zu sein schien, desto mehr Zeit und innerer Anspannung bedurfte im einzelnen Fall der menschliche Wille und das menschliche Denken, um sich auf dem rätselhaften Wege zurechtzufinden. Das wäre nur dann Sünde, wenn der menschliche Wille Jesu jemals dem göttlichen Willen sein Gegenwollen entgegengesetzt hätte. Das ist aber

nicht der Fall. Jesus folgte dem göttlichen Willen unbedingt, aber sein menschlicher Wille konnte seiner Art entsprechend nur allmählich und unter Überwindung von Unlustregungen sich in dem göttlichen Willen zurechtfinden. Aber auch in der bittersten Not bleibt es bei dem: *πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ᾽ ὡς σύ* (Mt. 26, 39). Vorzüglich hat der Hebräerbrief (5, 8) dies ausgedrückt: *ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν* (vgl. Phil. 2, 8). Der Gehorsam Jesu ist also stetig gewesen und er hat sich auch dort durchgesetzt, wo das menschliche Gefühl von solchen Übeln, deren Notwendigkeit nicht sofort einleuchtete, zeitweilig Stockungen der Unlust hervorbrachte. Indem man dies in Betracht zieht, wird es erst in vollem Umfange klar, wie das Leben Jesu mit seinem Glauben und seiner Liebe ein *Leben des Gehorsams* war. Das bedeutet also keineswegs, daß ihm der Wille Gottes als ein formales Gesetz gegenübertrat, sondern daß dieser Wille von dem menschlichen Willen zwar immer befolgt wurde, daß dies aber nicht ohne starke Spannungen der Seele geschehen ist. Wie uns das in bezug auf die inneren und äußeren Leiden Jesu bezeugt wird und einleuchtet, so wird es auch in bezug auf die sonstigen Lebensverhältnisse und Entschlüsse gegolten haben. Eine Klage wie die, daß der von oben her seiende Menschensohn auf der Erde schlimmer als der scheue Vogel oder der gehetzte Fuchs daran ist, sodaß er nicht hat, wo er sein Haupt hinlege (Mt. 8, 20), weist etwa in diese Richtung. Das Gleiche wird anzunehmen sein, wenn man an die starken Erregungszustände denkt, welche bisweilen bei Wundertaten Jesu berichtet werden (Mk. 1, 43 f.; Mt. 9, 30; besonders Joh. 11, 33. 35. 41. 43). Es ist in solchen Fällen teils das Preisgeben des äußeren Lebensglückes, teils die innere Anspannung des menschlichen Willens die Anregung des Gotteswillens zu verwirklichen, was diese Erregung erklärt. Wir bestätigen durch diese Beobachtungen, daß das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Wollen in Jesus nicht ein automatisch von selbst sich verwirklichendes war, sondern daß es in einer lebendigen Beziehung der beiden Willen bestand, bei der es an Spannungen und Kampf und daher an Gehorsam nicht gefehlt hat (vgl. S. 164). Hier wird daher auch bewährt, was früher über die Entwicklung der Einheit zwischen Gottheit und Menschheit in Jesu Leben gesagt wurde (S. 166 f.). In diesem weiteren Zusammenhang ist also auch das zu begreifen, was wir

über das Leiden Jesu gesagt haben. Nur ein Mißverständnis ist hierbei noch ausdrücklich kenntlich zu machen. Von altersher redet man von dem *θεὸς πάσχων* (Dogmengesch. I [3], 348). Diese Formel ist in der Poesie oder in der Liturgie ebenso begreiflich wie man von der Geburt oder auch dem Tode Gottes spricht. Die Wissenschaft muß aber den Ausdruck, wenn er streng gefaßt werden soll, ablehnen. Wenn alles Leiden darin besteht, daß äußeres Geschehen oder ein fremder Wille das eigene Wollen beschränkt, so kann dies von dem Willen, der in schlechthiniger Aktivität allwirksam ist, nicht gesagt werden. Gott leidet oder stirbt daher nicht. Dagegen kann in uneigentlicher Rede von der Beobachtung aus, daß der Mensch, mit dem sich Gott zur Einheit des Wollens verbunden hat, Leiden unterliegt, allerdings dies Leiden, das an sich nur an dem menschlichen Organ ergeht, auch von dem ausgesagt werden, dessen Willen eben in dem Wirken dieses Organs offenbar wird. Denn in dem Maß als das Organ Gottes behindert wird, scheint auch der göttliche Wille selbst der Hinderung zu unterliegen. Aber dies ist eben nur Schein, denn in Wirklichkeit ist es der positive Wille Gottes, der die Wirksamkeit seines Organs durch Leiden auf das höchste steigert, der das Leiden dieses will. Die göttliche Aktivität wirkt also die Passion des Menschen, durch die sie wirken will, der Mensch unterliegt in Passivität diesem Leiden. Indem er aber das will, was Gott will, lernt er dies Leiden willig und freudig tragen als Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Zieles. Somit gehört das Leiden wie der Gehorsam nur auf die Seite des Menschen. Aber vermöge des Gehorsams gegen Gott wird auch das Ertragen des Leidens in Selbstbestimmung verwandelt in ein selbstgewolltes Tun. Und dies wird dann begleitet von dem starken Lustgefühl, das sich aus der Erwägung ergibt, daß die Erhöhung an das Kreuz überhaupt Erhöhung ist und daß gerade der durch das Kreuz Erhöhte unwiderstehlich in aller Welt sein wird: *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* (Joh. 12, 32).

9. Im gehorsamen Verfolg seines Berufes hat Jesus gelitten, sofern sein von dem Erlösergeist angetriebener und begeisterter Wille gehemmt wurde durch den Gegenwillen der Menschen sowie durch die sinnlichen Leiden, die sie ihm antaten. Indem er dies aber als den Willen Gottes empfindet und erkennt, bejaht er

das Leiden, trägt es willig und überwindet es dadurch, daß er es zum Mittel tatkräftiger Erfüllung seines Berufes macht. Das gilt auch von der Spitze dieses Leidens oder der an ihm grausam vollzogenen ungerechten Todesstrafe. Wenn man die am Kreuz gesprochenen Worte Jesu überlegt, so wird man urteilen, daß es auch hier nicht die physischen Qualen sind, die den Kern des Leidens ausmachen, sondern das Gefühl trotz des guten Willens ohnmächtig bösem Willen preisgegeben zu sein. In der Verwirrung physischer Schmerzen und seelischer Zerrüttung ist es begründet, daß Jesus einen Augenblick über den hohen Geist, den er in sich getragen und unter dessen Leitung er siegesbewußt in die Qual dieser Stunde gegangen war, nicht mehr zu empfinden vermag und daher in das herzzerreißende Verzweiflungswort Ps. 22, 2 ausbricht: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Es ist die letzte und furchtbarste Anfechtung Jesu, die in diesem Wort zum Ausdruck gelangt. Einst in seinen Anfängen hatte er dem Gedanken widerstanden Gott zu verlassen und den Weg des Geistes der Welt zu gehen, jetzt, da er den Weg Gottes gegangen, scheint alles umsonst gewesen zu sein, denn nun hat Gott ihn verlassen. Diese Anfechtung begreift sich aus der Haltlosigkeit der gemarterten Seele, die unfähig geworden anderes zu empfinden und zu erfassen als den Schmerz dieser Stunde. Aber diese innere Unfähigkeit ist überwunden worden, indem eine andere Person in ihm das Göttliche oder den, der einst in seiner Königsherrschaft wiederkommt, empfindet, Dieser Appell an seinen Heilandsberuf, den die Umgebung verhöhnt, konzentriert seine Seelenkräfte wieder und befähigt sie dadurch wieder zum Innewerden Gottes. Angesichts des hereinbrechenden Endes wird es ihm hierdurch dann gewiß, daß er von Gott nicht verlassen werden kann, sondern heute noch im Todeszustand im Paradiese oder der Stätte der Gegenwart Gottes sein wird, zusammen mit dem zu ihm sich bekennenden Schächer (Lk. 23, 42 f.). Und dem entspricht das letzte Wort, in dem er seinen menschlichen Geist oder seine Seele in Gottes Hände befiehlt (Lk. 23, 46). Wir verstehen jetzt die seelischen Zustände Jesu am Kreuz. Eine Weile über schwindet infolge des physischen Unvermögens das Gottesbewußtsein, aber der Appell an seinen Beruf belebt den Willen wieder, sodaß er fähig ist des Gotteswillens inne zu werden und Heiland zu bleiben bis zu dem

letzten Moment. Daher ist dies Wort an den Schächer der krönende Abschluß des ganzen irdischen Lebens Jesu. Es wiederholt sich so am Kreuz im Wort von der Gottverlassenheit und in den anderen von der Gottesnähe und dem Heilandswirken über den Tod hinaus das ganze Erdenleben Jesu von der teuflichen Versuchung an bis hin zu dem Sieg über Dämonen und Menschenherzen. Er ist gestorben mit einem Heilandswort auf den Lippen und in der Gewißheit der bleibenden Gottesgemeinschaft. Indem wir diese Züge unterstreichen, entnehmen wir ihnen zugleich ein abschließendes Zeugnis für die Richtigkeit unserer Auffassung der Art der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in dem Leben Jesu. Dies bedarf keiner weiteren Ausführung.

10. Der Mensch Jesus ist gestorben. Daß der Erlösergott nicht sterben konnte, haben wir schon erkannt (S. 198). In dem Bekenntnis der apostolischen Zeit hieß es von dem Tode Jesu: *ὅτι ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη* (1. Kor. 15, 3f.). Die Erwähnung des Begräbnisses ist erfolgt wegen des Gegensatzes zu der Auferstehung. Erst im 4. Jahrhundert hat man *descendit ad inferna* hinzugefügt, um auch auszudrücken, was mit der Seele Jesu geschehen. Die Formel „niedergefahren zur Hölle", wie man später sagte, besagt nichts anderes als daß wie nach dem Tode Christi der Leib begraben wurde, die Seele in den Hades oder den Ort der Toten gekommen sei. Daß er also nach Leib wie Seele wirklich tot gewesen, wird gesagt. Von irgendeiner Beziehung zur „Hölle" als dem Ort der Verdammten sagt der *Descensus ad inferos* nichts und es ist erst recht unerlaubt aus ihm zu folgern, Christus habe die Strafen der Verdammten erlitten. Dem widerspricht schon das Wort an den Schächer von dem Sein im Paradiese. Wenn nach allen alten Zeugen Christus am dritten Tage auferstanden oder wieder lebendig geworden ist, so ist die Meinung offenbar die, daß er in der Zeit von Freitag Nachmittag bis Sonntag früh tot gewesen ist oder sich im Hades befunden hat. Demnach ist die altdogmatische Theorie, nach der Christus, während sein Leib noch im Grabe lag, der Seele nach wieder lebendig gemacht wurde und dann zu den Verdammten in die Hölle gefahren sei, um sie von der Gerechtigkeit ihrer Strafe zu überzeugen und ihnen Schrecken einzuflößen, in keiner Weise als

begründet anzuerkennen. Für diese Auffassung pflegen die Stellen Kol. 2, 15; Ap. 1, 18 u. 1. Ptr. 3, 19f. angeführt zu werden. Allein die Stellen besagen in Wirklichkeit etwas anderes als man ihnen entnehmen will. Kol. 2, 15 redet von der Abtuung des Gesetzes, die einen Triumph über die Geisterwelt, durch die es gegeben wurde, bildet (Gal. 3, 19; Act. 7, 38. 53; Hbr. 2, 2). Ap. 1, 18 sagt, daß Christus tot war und lebendig ist und daher die Schlüssel des Todes und des Hades oder Gewalt über diese hat. 1. Ptr. 3, 19f. lehrt, daß Christus im Fleisch getötet, *πνεύματι* aber lebendig gemacht, in welchem (dem Geist) er auch hingegangen ist und den Geistern, die sich im Gewahrsam befinden, gepredigt hat, die einst in den Tagen des Noah ungehorsam gewesen, als die Arche gebaut wurde, in welche nur wenige gerettet wurden durch Wasser, das auch uns jetzt in der Taufe rettet. Beachtet man den Zusammenhang, der zwischen der gegenwärtigen Wassertaufe und der einst im Geist ergangenen Predigt mit dem Zweck sich durch Wasser retten zu lassen besteht, so kann die Predigt Christi sich nur beziehen auf ein Zeugnis, das er einst abgegeben hat, als auch Rettung durch Wasser möglich war. Das heißt also, wie Christus als lebendiger Geist jetzt wirksam wird zur Rettung durch Wasser (V. 21f.), so ist er als der Erlösergeist schon einmal wirksam gewesen, nämlich als er befahl die Arche zu bauen, um durch Wasser Rettung zu finden. Diese Predigt ist aber an die Menschen ergangen, die damals ihr Ungehorsam entgegensetzten und sich jetzt in dem Gewahrsam zur Strafe befinden. Nun ist Gen. 7 allerdings nur von einem göttlichen Befehl an Noah, nicht aber an die Personen, welche untergingen, die Rede. Allein von einer Predigt des Henoch in jener Zeit, die in Zusammenhang mit dem Eintritt des Flutgerichtes steht, berichten jüdische Quellen (Jubil. 4, 19. 22. 24 vgl. Hen. 106, 13ff.), weshalb man für *ἐν ᾧ καὶ* in unserem Text *Ἐνώχ* hat lesen oder, besser, nach diesen Worten den Namen hat einschieben wollen. Aber auch ohne diese Konjektur gibt der Text einen verständlichen Sinn. Eine Predigt in der Unterwelt ist aber dann in ihm nicht enthalten. Vollends ist dies 1. Ptr. 4, 7 nicht anzunehmen, wo nur gesagt ist, daß auch denen, die gestorben sind, zu ihren Lebzeiten das Evangelium verkündigt ist, damit sie im Geist leben. — Aber auch, wenn man auf der Predigt in der Unterwelt als dem Sinn der Petrusstelle bestehen wollte, käme man zu

keinem dogmatisch faßbaren Gedanken. Zunächst weil man, da nach der biblischen Vorstellung Jesus erst durch die Auferweckung lebendig geworden sein kann, einen Toten predigen lassen müßte. Und wenn man dies in der alten Dogmatik meint durch eine vorangehende *vivificatio* und die fortdauernde Einheit mit dem Logos überwinden zu können, so hilft auch dies nicht ohne weiteres, da dann Tote als Hörer der Predigt gedacht werden müßten. Schließlich ließe sich aber auch über den Zweck und Inhalt dieser Predigt keine sinnreiche Angabe machen. Soll sie eine Bedrohung der Toten enthalten, so fragt es sich, wozu diese dienen soll, zumal sie nur an die Zeitgenossen Noahs ergeht. Ebenso stände man aber auch vor dem Rätsel, warum gerade diesen Evangelium gepredigt sein soll. Kurz es läßt sich keine irgendwie brauchbare Formel finden. Man wird daher in der Dogmatik von dem Gedanken einer Predigt Christi in der Unterwelt völlig absehen müssen.

Aber damit ist die Frage nach dem Todeszustand Jesu nicht erledigt, sondern nur eine verwirrende Vorstellung ausgeschieden. Eine positive Aussage läßt sich wegen der Unbestimmtheit unserer Erkenntnis des Todeszustandes überhaupt nicht mit Sicherheit erbringen. So bedeutsam aber für die christliche Frömmigkeit die Tatsache ist, daß Christus gehorsam bis zum Tode gewesen ist, so gering ist das Interesse an dem Todeszustand Christi, denn da dieses sich auf Christus als den Erlöser richtet und im Todeszustand als solchem ein erlösendes Wirken Christi nicht recht gedacht werden kann, so reißt die Ungewißheit hinsichtlich dieses Punktes keine Lücke von Bedeutung in der christlichen Erkenntnis. Das dogmatische Interesse an der Frage erwächst von einer anderen Seite her. Die Frage ist, ob die Tatsache des Totseins Jesu sich der sonstigen christologischen Erkenntnis einordnen läßt. Für die, welche die Person Christi nur als göttliches Ich bestimmen, ist der Tod Christi allerdings etwas, was nur durch allerhand logische Künste denkbar gemacht werden kann. Das ist eine negative Erkenntnis, die wir vor allem feststellen müssen. Indem wir dagegen die menschliche Personalität Christi annehmen, ist uns wie sein Sterben so auch sein Todeszustand ein vollziehbarer Gedanke. Nicht Gott ist es also, der stirbt oder tot ist, sondern der Mensch Jesus (vgl. S. 198). Dieser bleibt aber der Einheit mit dem ihn bestimmenden

Gotteswillen so lange fähig als die psychische Möglichkeit dieses Bestimmtwerdens vorliegt. Wie diese schon in dem Leidenskampf erschüttert wurde (S. 199), so wird sie in dem Todeszustand, so viel wir sehen, völlig aussetzen. Das heißt, wie der tote Mensch an sich nicht fähig ist, Einwirkungen zu empfangen oder zu vollziehen, so werden wir es auch in bezug auf den toten Jesus uns vorzustellen haben. Dem scheint das Wort an den Schächer Luk. 23, 43 zu widersprechen. Aber der Widerspruch ist nur scheinbar. Indem nämlich die geistige Seele des Toten fortbesteht, wird in irgendeinem Umfang auch ihr geistiger Inhalt erhalten. Wenn nun diese Seele Gott zu ihrem dauernden Inhalt gemacht hat, so wird auch die Gottesgemeinschaft in irgendeiner Weise ihr erhalten bleiben. Dies ist es aber, worauf das Wort Jesu von dem Sein im Paradiese abzielt. Nicht neue Offenbarungen erhält also die Seele des Toten und nicht neue Wirkungen gehen von ihr aus, aber ist sie einst von dem Erlösergeist bewegt worden, so schwingt die Seligkeit dessen auch in den traumhaften Erinnerungen fort, die jetzt ihren Inhalt ausmachen. So können wir das angeführte Jesuswort durchaus verwenden, ohne zu mythologischen Vorstellungen unsere Zuflucht zu nehmen. Es ist kaum nötig zu fragen, was denn aus dem Gottesgeist geworden, während Jesus tot war und ob dann nicht die dauernde Vereinigung zwischen beiden durch den Tod aufgehoben worden ist. Die Antwort ist jetzt nicht mehr schwierig. Der Gottesgeist ist allwirksam und allgegenwärtig, er steht somit auch nicht in einem Verhältnis lokaler Inexistenz zu dem Menschen Jesus, sondern seine Einheit mit diesem besteht darin, daß sofern und soweit letzterer ihn aufzunehmen fähig ist, er sich in ihm erschließt. Für den Allgegenwärtigen tritt also keinerlei Veränderung mit dem Tode Jesu ein. Der tote Jesus aber behält die Einheit mit Gott, soweit in Erinnerung und Gefühl dies der Seele des Gestorbenen möglich ist. Daß bei der einzigartigen Innigkeit der Gemeinschaft mit Gott der Zustand seiner Seele auch im Tode von dem der übrigen Menschen verschieden war, dürfte die Konsequenz der Gedanken für sich haben, aber Deutliches und Greifbares darüber auszusagen ist uns auf Erden unmöglich.

11. Man könnte meinen, daß mit den besprochenen Tatsachen unser Interesse an dem Erlöser Christus erschöpft ist.

Der ewige Erlöserwille hat sich in dem Menschen Jesus ausgewirkt bis hin zu dessen Tode. Die Worte und Taten Jesu mit Einschluß seines wunderbaren Todes sind zu geschichtlichen Mitteln geworden, die wie sie einst Ausdruck des Erlöserwillens gewesen sind, so dauernd seine Träger bleiben, durch deren Vermittlung er auch weiter die Menschen sich unterwirft und dadurch erlöst. Auch dem religiösen Glauben, der fortlaufend in Jesu geschichtlichem Wirken den ewigen Erlösungswillen erlebt, scheint so sein Inhalt gewahrt und sein Recht gesichert zu sein. Nun zeigt aber die Geschichte, daß ein weiteres Motiv auf das stärkste zu der Entstehung des Christusglaubens wirksam gewesen ist und daß dieser Glaube dies Motiv von Anfang an und auch später trotz alles Wechsels der Weltanschauungen in den Mittelpunkt seines Inhaltes gestellt hat. Angesichts dieser Tatsachen wäre es ebenso leichtsinnig als unwissenschaftlich bei der Betrachtung der Person Christi an der Überlieferung von seiner Auferstehung von den Toten vorüberzugehen. Es liegt in der Natur der Sache, daß wir, indem wir der uns so erwachsenden unvermeidlichen Aufgabe nachgehen, wieder einer Auseinandersetzung mit einer Anzahl geschichtlicher Probleme nicht ausweichen dürfen, denn mit allgemeinen Erwägungen oder kritischen Machtsprüchen ist bei Fragen dieser Art der Dogmatik nicht gedient, zumal auch hier die Unart nicht selten bemerkbar wird, daß die Dogmatiker die Sache den Exegeten zuweisen, während diese die Dogmatiker mit ihr belasten.

Paulus hat bei seiner Taufe etwa zwei Jahre nach dem Tode Jesu ein Bekenntnis empfangen. Der geschichtlichen Aussage dieses eignet somit eine fast protokollarische Sicherheit. Hier hieß es nach Erwähnung des Todes Christi (vgl. S. 200): *καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα.* Diesen beiden Erscheinungen, die, wie der Wechsel der Konstruktion weiterhin zeigt, allein in dem Bekenntnis erwähnt waren, fügt Paulus von sich aus vier weitere Erscheinungen hinzu, deren letzte die ihm selbst gewordene ist (1. Kor. 15, 4—8). Wie in dieser Glaubensformel das *ἀπέθανεν* erläutert ist durch *ἐτάφη*, so das *ἐγήγερται* durch *ὤφθη*. Mit der Erweckung aus dem Todesschlaf waren also an sich die Erscheinungen des Erweckten noch nicht gegeben, sondern sie traten als eine neue Näherbestimmung zu der Auferweckung hinzu.

Hieraus ergeben sich drei geschichtliche Fragen. Was hat es mit dem leeren Grabe auf sich? Was bedeutet ὤφθη und was ἐγήγερται? Wir haben es zunächst mit diesen drei Fragen zu tun.

12. Zuerst also das leere Grab. Daß das leere Grab gesehen worden ist, bezeugen die Evangelisten einmütig (Lk. 24, 3; Mt. 28, 6; Mk. 16, 6; Joh. 20, 2. 5). Dasselbe sagt aber auch Paulus, indem er die *ἀνάστασις νεκρῶν* sich an Jesus vollziehen läßt (Röm. 1, 4). Dasselbe lehrt übrigens auch der Jude, dessen Auffassung uns in der slawischen Übersetzung des *bell. jud.* des Josephus (5, 5 bei Seeberg, Von Christus und dem Christentum 1908, S. 51) erhalten ist. Die Leiche war am Freitag Abend in der Eile in der noch unbenutzten Grabkammer des Joseph von Arimathia abgestellt und ein großer Stein vor den Eingang der Grabkammer gewälzt worden (Mt. 27, 60; Mk. 15, 46; Lk. 23, 43; Joh. 19, 38. 41). Nach Mt. 27, 51 hat alsbald nach dem Tode Jesu ein Erdbeben stattgefunden, das sich, wie es nach 28, 2 scheint, am Sonntag früh wiederholt hat. Als bei dem Morgengrauen des Sonntags Maria Magdalena und eine andere Frau und bald darauf auch Petrus und Johannes zu dem Grabe kommen, war der Stein fortgewälzt und das Grab leer (Mk. 16, 4—6; Lk. 24, 2; Joh. 20, 1 ff.). Diese Tatsache wurde von den Juden bestätigt, indem sie behaupteten, die Jünger hätten den Leichnam beiseite gebracht (Mt. 27, 64; 28, 11—15; Joseph. slav. 5, 6 a. a. O.). Allein eine Entfernung der Leiche darf als ausgeschlossen bezeichnet werden, da in diesem Fall das Grab sicher wieder geschlossen worden wäre und ebensowenig die Binden in ihm zurückgelassen worden wären (Joh. 20, 5). Die Tatsache des leeren Grabes wird daher als historisch gesichert anzuerkennen sein. Indirekt wird sie dadurch bestätigt, daß kein geschichtliches Jesuswort, keine Weissagung und kein Mythus sie forderten. Ebensowenig bedurfte es aber dieser Annahme, um die Erscheinungen Christi zu erklären, da diese ja in Analogie zu den Erscheinungen des Moses und des Elias (Mt. 17, 3) verstanden werden konnten. Aber trotzdem kann aus der Tatsache des leeren Grabes an sich noch kein sicherer Schluß auf die Wiederbelebung Jesu gezogen werden, da es immerhin möglich wäre, daß die Leiche bei den Erschütterungen des Erdbebens verschüttet und der Stein beiseite gerollt war.

13. Nun folgten aber alsbald Erscheinungen des Auferstandenen (ὤφϑη). Sie haben zuerst in Jerusalem und Umgegend, dann in Galitäa und schließlich wieder in Jerusalem stattgefunden. Die Evangelisten haben über sie verschieden berichtet, aber was sie erzählen, ordnet sich, wenn man nicht eine diesem Stoff gegenüber besonders unbefugte Pedanterie anwenden will, ziemlich leicht zur Einheit zusammen. Nach der leitenden Grundanschauung gehört der Auferstandene nicht mehr dieser Welt an, er ist nicht mehr mit den Jüngern in äußerer Gemeinschaft (Lk. 24, 44), seine Erscheinungen sind daher besondere Offenbarungen (Joh. 21, 1. 14). Matthäus und Johannes können ihre Evangelien mit Berichten über Erscheinungen Jesu abschließen ohne der Himmelfahrt auch nur zu gedenken. Das zeigt deutlich, daß sie der Meinung sind, der Auferstandene gehöre an sich der oberen Welt an und offenbare sich nur noch ausnahmsweise sinnlich wahrnehmbar den Jüngern. Die Bedeutung der sog. Himmelfahrt ist, daß sie die letzte Erscheinung Jesu in dem Kreise der Jünger gewesen ist. Wenn man nicht die Absicht hatte alle diese Erscheinungen aufzuzählen, so konnte man diese letzte natürlich ebensogut wie eine andere fortlassen, man konnte sie aber ebenso auch als die letzte im Sinn einer Abschiedsszene auffassen und vor den anderen auszeichnen, wie Lukas es Act. 1 getan hat. — Fragt man nun nach der Art dieser Erscheinungen, so ist folgendes charakteristisch. Nicht im himmlischen Lichtglanz erscheint Jesus den Jüngern, sondern so wie ihre letzten Eindrücke von ihm sein Bild festhielten, mit Händen, Füßen und den Wundenmalen an ihnen wie in der Seite (Lk. 24, 39; Joh. 20, 20. 27). Aber doch erkennen sie ihn nicht (Lk. 24, 16; Joh. 20, 14 f.). Er steht unter ihnen, aber sie wähnen ein πνεῦμα zu sehen (Lk. 24, 37; Joh. 20, 19). Sie sehen ihn essen, und plötzlich ist er verschwunden (Lk. 24, 43. 31). Sehr beachtenswert ist weiter, daß die Emmausjünger ihn über dem Brotbrechen erkennen (Lk. 24, 30 vgl. Joh. 21, 13), wie auch nach dem Hebräerevangelium der Herrnbruder Jakobus bei dem Brotessen die Jesuserscheinung erlebt, von der 1. Kor. 15, 7 erzählt (vgl. Dogmengesch. I[3], 166 f.). Hier liegt wohl eine Anwendung der Abendmahlsverheißung vor, welche Christi persönliche Gegenwart den Jüngern in Aussicht stellte. Diese Beobachtung ist wichtig für das Verständnis auch der sonstigen Erscheinungen. Nicht minder ist es bedeutungsvoll, daß Paulus

die ihm zuteil gewordene Vision als durchaus gleichartig mit den unmittelbar nach der Auferstehung eingetretenen wertet (1. Kor. 15, 8). Man wird sich also von vornherein vor einem allzu realistischen Verständnis des ὤφϑη zu hüten haben. Höchst merkwürdig ist aber eine Anschauung, die bei Johannes durchschimmert. Wenn hervorgehoben wird, daß die Binden, in welche die Leiche gewickelt war, in dem Grabe liegen geblieben und dann Maria Magdalena Jesus für den Gärtner hält, so dürfte das so zu verstehen sein, daß Jesus nach Ablegung der Binden den Arbeitsanzug des noch nicht anwesenden Gärtners angezogen habe. Zu dieser realistischen Auffassung kommt dann die Mahnung an das Weib ihn nicht anzufassen, weil er noch nicht zum Vater aufgefahren sei (Joh. 20, 5. 15. 17). Nun kommt es aber bei Johannes ebensowenig wie bei Matthäus zu einem Bericht über das *ἀναβαίνειν*. Seine Auffassung scheint demnach die zu sein, daß Jesus unmittelbar nach der Auferstehung in sinnlicher Gestalt, mit dem Gewande des Gärtners bekleidet, sich im Garten befand, dabei aber schon die Auffahrt zum Vater in das Auge gefaßt hat (Joh. 20, 17). Da diese aber in dem Evangelium nicht berichtet ist, so entsteht der Verdacht, daß das Stück 20, 11—18 wie auch manche andere Stücke in dem Buch nachträglich von dem Verfasser des 21. Kapitels hinzugefügt ist.

Aber noch eins muß bei diesen Christuserscheinungen erwähnt werden. Sie sind begleitet von Anregungen und Gedankenmitteilungen des Auferstandenen, und zwar erfolgen diese Worte Jesu in psychologisch wohlverständlicher Entwicklung. Zunächst handelt es sich nur um die Bezeugung dessen, daß er lebendig geworden ist und daß Tod und Auferstehung gemäß der Schrift haben eintreten müssen (Mt. 28, 10; Lk. 24, 25—27). Dann, nachdem die Jünger nach Galiläa gegangen, erfolgt die Offenbarung Mt. 28, 18—20, die Lukas in ursprünglicherer Form nach seiner Sonderquelle mitgeteilt hat (Lk. 24, 46—49). Ihr Inhalt ist, daß Christus hinfort bei dem Vater ist und von dort den Geist den Jüngern senden wird, damit sie das Evangelium von der Buße zur Sündenvergebung allen Völkern, in Jerusalem anfangend, predigen können, was im Matthäus wohl später zu dem Befehl der triadischen Taufe umgeprägt worden ist. Diese Offenbarung hätte dann nach Act. 1, 6—8 bei der letzten Christuserscheinung eine Bestätigung erfahren, indem zugleich die Frage

der Jünger, ob denn die Herrschaft jetzt Israel zugeteilt werde und somit die Verheißung voll in Erfüllung gehen werde, beantwortet wird. Zuerst also werden Gedanken darüber erweckt, *daß Christus lebt* und *Tod und Auferstehung notwendig* waren, dann entsteht die Überzeugung, daß er jetzt *im Himmel mit dem Vater und dem Geist* ist und daß demgemäß die Jünger in der Kraft des von ihm zu sendenden Geistes die *ganze Welt ihm zu unterwerfen* haben. Und endlich wird ihnen klar, daß sie an das Werk zu gehen haben, ohne viel über *Israels Zukunft* nachzudenken. Damit sind in der Tat die Gedanken und Aufgaben bezeichnet, die in den Jüngern aus der Überzeugung der Auferstehung Christi erwachsen sind. Zugleich aber wird die innere Notwendigkeit der Aufeinanderfolge dieser Gedanken einleuchtend. Ich habe früher diese von dem Auferstandenen ausgehende Offenbarung als das *Evangelium quadraginta dierum* bezeichnet. Dabei muß aber ausdrücklich, um Mißverständnisse zu vermeiden, hervorgehoben werden, daß es sich bei alledem nicht etwa um ausführliche lehrhafte Reden handeln kann, die Christus vor den Jüngern gehalten hat. Dies paßt natürlich in keiner Weise in das geschichtliche Bild, wenn man sich die Art der Erscheinungen Christi als kurzer Visionen vergegenwärtigt und damit den Gedankenreichtum der Mitteilungen vergleicht. Vor allem aber ist zu betonen, daß, falls derartige Reden wirklich gehalten wären, die Jünger natürlich sich bemüht hätten sie im Wortlaut wiederzugeben, wie sie es mit den wirklich gehaltenen Reden Jesu getan haben. Wie hätten sie dies Kostbarste vom Kostbaren in knappen Regesten wiedergeben können, wenn sie wirkliche logisch zusammenhängende Reden gehört hätten? Vielmehr sind diese Offenbarungen nur verständlich in der Form von *Auditionen*, welche ja nicht selten die Visionen begleiten. Sie haben Jesus gesehen und dabei einzelne Worte gehört. Die Vision und die Audition wirkten dann in den erregten Seelen zusammen zur Hervorbringung innerer Intuitionen, die alsbald durch Vergegenwärtigung früherer Aussprüche Jesu und alttestamentlicher Worte zu zusammenhängenden Gedanken in ihnen sich verdichteten (z. B. Lk. 24, 6—8. 25—27). Man hatte recht, wenn man diese Gedanken auf Jesus zurückführte und doch fand man nicht den Mut und hatte geistlichen Takt genug, um sie nicht gleichsam in Anführungsstrichen als

Jesusworte zu zitieren. Wie man Schrecken und Freude bei der ersten Wahrnehmung, daß Christus lebe, in Erscheinungen und Worten von Engeln sich veranschaulichte (Mt. 28, 2—7; Mk. 16, 5—7; Lk. 24, 4—7), so wurden auch die Gedanken, die aus der Intuition des lebendigen Herrn hervorquollen, zu Worten, die von ihm herkamen und die er doch so nicht gesprochen hatte.

14. Die Visionen hätten stattfinden können, ohne daß man sich um das leere Grab kümmerte und das Grab hätte leer sein können, ohne daß man Visionen hatte. Weder das leere Grab noch auch die Visionen nötigen an sich zu dem Urteil: er ist auferstanden. Nun ist aber beides zusammengetroffen. Das Urteil *ἐγήγερται* beruht also darauf, daß der, welcher in dem leeren Grabe gelegen, erschienen ist oder daß der, der erschienen, in dem Grabe nicht mehr zu finden war. Das Urteil faßt somit in sich, daß der im Tode entschlafene Mensch wieder in den Lebenszustand zurückgekehrt ist. Dies könnte an sich bedeuten, daß er in den gleichen Zustand wieder versetzt ist, den er während seines Erdenlebens inne hatte. Aber das ist offenbar nicht gemeint, denn bei dieser Auffassung wäre der Ausdruck *ὤφθη* samt dem plötzlichen Erscheinen und Verschwinden Jesu ebenso sinnlos wie daß er nur von solchen Personen gesehen wird, denen er erscheinen will, was ja auch von der Paulusvision gilt (Act. 22, 9 vgl. 9, 7). Nach allem, was wir im Vorangegangenen gehört haben, darf als sicher gelten, daß wir die Vorstellung der Urchristenheit nicht treffen würden, wenn wir an einfache Restitution der sinnlichen Lebendigkeit denken wollten. Wir werden daher die Gedanken des Paulus über das *σῶμα πνευματικόν*, die offenbar im Zusammenhang mit christologischen Erwägungen entstanden sind, vor allem aber auch die Anschauung der Zeit von der Art des Wiederbelebten wiedergeben, hier zur Erklärung heranziehen müssen. Danach soll das künftige *σῶμα πνευματικόν* von dem gegenwärtigen *σῶμα ψυχικόν* oder *θνητόν* so verschieden sein, wie die Pflanze von dem Samenkorn (1. Kor. 15, 35. 37. 44. 51 f.). Die christliche Hoffnung auf Verwandlung des Leibes durch den den Gläubigen einwohnenden göttlichen Geist beruht darauf, was mit Christus durch die Auferstehung geschehen ist (Röm. 8, 11), er hat aber jetzt das *σῶμα τῆς δόξης* (Phil. 3, 21 vgl. Joh. 7, 39; 17, 5). Wir haben also den Auferstehungsleib im Sinn des Neuen Testamentes nicht als ein

sinnliches Gebilde vorzustellen, sondern als etwas, was der Geist schafft und durchdringt oder was geistig ist, also ein *σῶμα πνευματικόν.* Mit diesem wird aber nicht nur die Seele Jesu, sondern auch der es bildende und durchwaltende Erlösergeist vereinigt sein. So betrachtet wird die urchristliche Auffassung der Auferstehung Christi völlig klar. Der Gottesgeist vereinigt sich wieder mit der Seele Jesu, indem er sich und ihr ein pneumatisches Gebilde, das sich zu Jesu einstiger Leiblichkeit verhält wie die Frucht zum Samenkorn, als Bleibestätte schafft. Es kann daher diese pneumatische Leiblichkeit als etwas von dem sinnlichen Bestand ganz Verschiedenes betrachtet (*ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* Mk. 16, 12), andererseits aber doch wieder seine Identität mit dem einstigen Erdenleib behauptet werden. — Die Urchristenheit ist also zu dem Glauben an die Auferstehung Jesu gekommen durch die erwähnten Tatsachen und die sich an sie schließenden Erfahrungen. Sie hat sich diesen Glauben verdeutlicht durch den Gedanken, daß wie einst der Geist in Jesus wohnte, er nunmehr sich wieder mit ihm vereinigt in einer seinem jetzigen Zustand entsprechenden pneumatischen von Gottes Herrlichkeit verklärten Leiblichkeit. Fragt man aber nach dem Grunde der Auferstehung Christi, so ist einmal an die Vollendung der Offenbarung zu denken, wie sie sich in den Erscheinungen Jesu vollzieht. Weiter ist zu erwägen, daß die Auferstehung Christi die Vollendung der Menschheit darstellt und bewirkt, denn indem Christus erstanden ist zu einem pneumatischen Leben, greift eine neue göttliche Ordnung in die Geschichte der Menschheit ein. Endlich aber wird die Notwendigkeit der Auferstehung von Anfang an erläutert durch die Erwägung, daß Gott dem Jesus, zu dem er sich durch die Erweisungen seines Geistes bekannt hatte, recht gegeben hat durch die Auferweckung, wider die Juden, die ihn an das Kreuz gebracht haben (Act. 2, 23 f. 32; 3, 15; 4, 10; 5, 30).

15. Nachdem wir die urchristliche Überlieferung und Auffassung kennen gelernt haben, müssen wir zusehen, inwieweit sie als Stoff dogmatischer Sätze brauchbar ist. Gegen die Annahme, daß Jesus nach seinem Tode wieder lebendig geworden, wird der, welcher die Unsterblichkeit glaubt, kein Bedenken erheben. Ebenso wird man von dem Verständnis der Person Christi aus annehmen müssen, daß die Einheit göttlichen und menschlichen Geistes nach Abschluß seines Erdenlebens zur Vollendung

gekommen ist. An dem Haupt der Gemeinde der Gläubigen ist dadurch das verwirklicht, was Ziel des Strebens aller Geister ist, nämlich zu unlösbarer Gemeinschaft mit dem absoluten Geist zu gelangen, sodaß also sein Wille, der auf Erden von den geschaffenen Willen erfüllt werden soll, im Himmel von dem Haupt der Gemeinde umfassend und dauernd erfüllt wird. Hat der mit dem Erlösergeist geeinte Mensch sein geschichtliches Werk vollendet, sodaß in diesem sein Wille unausgesetzt in der Menschheit zu ihrer Erlösung und Vollendung sich als wirksam erweist, so kann der Träger dieses Werkes nicht anders denn als selbst vollendet vorgestellt werden. Nur wenn die Vereinigung der Gottheit mit Jesus als vollendet gedacht wird, ist der Glaube an die von ihm gewirkte Erlösung als gesichert anzusehen. Nur unter dieser Voraussetzung kann er als das bleibende Urbild der zu Erlösenden wie der Erlösten in Betracht kommen. Bei dem Gott, der die Errettung aller will, gilt Jesus, der sich für alle dahingegeben hat, allein als Mittler: *εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός* (1. Tim. 2, 5 vgl. Röm. 5, 15). Jesus, der durch den Tod hindurch zur Vollendung gelangte Mensch, ist somit der Mittler der Ordnung der Gnade und des ewigen Erbes (Hbr. 9, 15). Nicht also, sofern Christus göttlicher Geist ist, sondern als der vollendete Mensch, ist er der Mittler, durch den das Heil den Menschen zuteil wird. Gäbe es also nicht diesen im Leiden bewährten mit Gott für immer geeinten Menschen, so gäbe es für die Menschen auch keinen dauernden sicheren Mittler, der ihnen die Erlösung so übermitteln kann, daß sie ihrer schlechthin gewiß sein dürfen. Es ist der einfache Gedanke, daß nur dann, wenn die von Jesus verkündigte ewige Vollendung der Menschheit in ihm selbst schlechthin verwirklicht ist, er als Mittler dieser erlösenden Vollendung von den Menschen anerkannt werden kann. Die Sache kann dann aber auch so gewandt werden, daß Jesus als der in Ewigkeit vollendete Mensch uns bei Gott vertritt, sofern sich das in ihm verwirklicht zeigt, was Gott in den Menschen verwirklicht sehen will und was durch Jesus in ihnen verwirklicht wird (Hbr. 7, 24. 25; Röm. 8, 34; 1. Joh. 2, 1). Nicht mythologische Reflexionen sondern religiöse Gedanken von festester Realität treten uns in diesen Erwägungen entgegen. Weder vermöchten die Menschen die Vollendung zu glauben, wenn sie sich nicht auch als den Tod

überwindend in Jesus, dem Zeugen dieser Vollendung, darstellte, noch könnten sie es begreifen, daß Gott sie um Christi willen als Vollendete beurteilt, wenn er nicht die Vollendung Jesu realisiert vor sich sähe. Die Christenheit aller Zeiten hat daher ihr Interesse nicht bloß auf den lehrenden und wirkenden Jesus gerichtet, sondern diesen zugleich als den mit Gott für immer geeinten vollendeten Menschen verstanden. Dem Stand der Erniedrigung entspricht daher ein Stand der Erhöhung. Es kann keine Heiligung und kein Bewußtsein der Rechtfertigung in den Christen entstehen, wenn nicht die ewige Vollendung Christi in Herrlichkeit von dem Glauben ergriffen wird. Kann nur unter dieser Voraussetzung Christus als der einzige Mittler Gottes unter den Menschen und der Menschen bei Gott angesehen werden, so ist ohne sie auch die Überzeugung des Glaubens unhaltbar, daß der Geist Christi uns zur ewigen Vollendung und Seligkeit führt und daß alle Widerstände der Sünde, des Fleisches, der Welt und schließlich des Todes von dem Geiste Christi überwunden werden. Ohne den Glauben an die Vollendung Christi kämen die Christen nie hinaus über die Empfindung eines stetigen Drängens des Geistes, der sich bald durchsetzt bald aber auch an dem sündigen Gegenwillen und seinen Begierden scheitert. Erst zu dem, welcher nach der Schmach seines Leidens zur Rechten Gottes sitzt, können sie emporschauen *εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν* (Hbr. 12, 2). Grade die protestantische Heilsgewißheit des Rechtfertigungsglaubens läßt sich nur dann erreichen und festhalten, wenn dieser auf der Voraussetzung der Vollendung Jesu in der Einheit mit Gott ruht.

Somit ist deutlich, daß der Glaube an Christus sich nicht darauf beschränken kann, daß er gelitten hat und gestorben ist, sondern auch in sich schließt, daß er auferstanden und im Himmel bei Gott ist. Ein solcher Glaube in bezug auf eine geschichtliche Erscheinung ist aber nur möglich, wenn er geschichtliche Tatsachen zur Grundlage hat. Man könnte sich vielleicht vorstellen, daß ein heutiger Christ, der daran gewöhnt ist, gerade am Leiden Christi die Erhabenheit und die Sieghaftigkeit seines Wesens zu empfinden, über das ausgesprochene Postulat hinwegkäme durch den Gedanken, daß in der inneren Überwindung der Leiden die Vollendung Christi sich dartue, sodaß es einer geschichtlichen Bezeugung des Sieges

Christi nicht bedürfe. Aber schon daß dies gelingt, ist in hohem Maße zweifelhaft. Und wenn es gelingt, so beruht das doch auf dem überkommenen Glauben früherer Generationen an Christus, dem Überwinder auch des Todes. Schließlich handelt es sich aber um den Glauben der ersten Zeugen Christi. Mag man sich immerhin einreden, wir wären zum Glauben an den Herrn auch ohne die Auferstehung gekommen, so beweist das in unserem Zusammenhang doch gar nichts. Es handelt sich vielmehr darum, wie jene ersten Christen, welche das Grundgefüge der Gemeinde als des Leibes Christi für alle Zeiten herstellen mußten, zu dem Glauben an das Haupt des Leibes gekommen sind und kommen konnten. Der Gott, der in ihnen im Rahmen ihrer durch seine geschichtliche Leitung gewordenen Anschauungen und Begriffe einen besonders gearteten Bedarf erweckte, hat das Geschehen auch so geordnet, daß es diesem Bedarf entsprach. In diesem geschichtlichen Zusammenhang gewinnt man wie für alle Wunder so auch für das in Frage stehende erst den rechten Standpunkt des Verständnisses (vgl. Bd. I, 356f.). Nun haben die Jünger an Jesus geglaubt, aber sie haben sich unter den Schrecken der letzten Ereignisse in Jerusalem von ihm zurückgezogen, wie sie denn von Anfang an für die Vorhersagung seines Leidens keinerlei Verständnis gezeigt haben. Ihre messianische Hoffnung brach zusammen, indem Christus seinen Gegnern erlag und indem er trotz des ihn erfüllenden Gottesgeistes durch menschliche Bosheit dem schmählichsten Tode überliefert wurde und starb, wie alle sterben. Der Gedanke der erlösenden Gottesherrschaft, wie er sie verwirklichen sollte, schien ein schöner Traum gewesen zu sein. Geblieben war nur die wehmütige Erinnerung: „wir aber hofften, daß er Israel erlösen sollte" (Luk. 24, 21). Wäre dies das letzte gewesen, so wäre von Christus nichts anderes der Menschheit geblieben als der schmerzliche Gedanke, daß wieder einer hingegangen, der das heiße Herz nicht zu zügeln vermochte und darüber der brutalen Gewalt des Hasses und Neides erlag. Es gab in dieser Lage nur eine Lösung. Den Tatsachen, an denen der Glaube der Jünger zu Fall gekommen, mußten überzeugende mächtige Tatsachen entgegentreten, die sicher erwiesen, daß Jesus den Gegnern gegenüber recht behalten und daß er den Tod überwunden hatte. Nicht nur darum handelte es sich hierbei, daß der Erlösergeist noch lebendig und

wirksam sei, sondern darum, daß der menschliche Träger dieses Geistes von Gott recht bekommen hat, indem er aus den Banden des Todes wieder frei wurde. Nur auf dieser Grundlage war es möglich, daß sich neue Gedanken und Pläne in den Herzen bildeten, nämlich daß Leiden und Sterben Jesu notwendig gewesen, daß er als Sieger zu Gott eingegangen und daß seinem Evangelium zu ewiger Erlösung der Erdkreis zu unterwerfen sei.

16. Was wir so aus der Erwägung der Situation postulieren, ist nach den auf uns gekommenen Berichten wirklich geschehen. Daran hat sich ein sonst völlig unbegreiflicher Umschwung in dem Urteil, den Gedanken und den Plänen der Jünger in kürzester Frist angeschlossen. Etwas ganz Neues ist eingetreten, aber so, daß es das Alte in seinem ganzen Umfang — auch dort, wo es völlig rätselhaft und schrecklich erschien — beibehalten und für immer fruchtbar gemacht hat. Christus wurde zum zweitenmal der Menschheit geschenkt, und jetzt als schlechthin unverlierbar geschenkt. Indem Jesus für immer eins wurde mit dem Geist, der ihn zum Christus und jetzt zum Herrn gemacht hat (Act. 2, 36), wurde sein Evangelium zum „ewigen Evangelium" (Ap. 14, 6). — Das sind Tatsachen, die ihrerseits wieder auf den Tatsachen der Auferstehung und der Erscheinungen Christi beruhen. Ist nun die Dogmatik imstande sich dieser Tatsachen so zu bemächtigen, daß sie ihre Denkbarkeit und damit ihre Möglichkeit aufzuzeigen vermag? Die Schranken, die uns hierbei gezogen sind, sieht jedermann auf den ersten Blick. Es ist der völlige Mangel an Anschauung von dem Leben des Menschen nach dem Tode. Wir wissen nicht, was es um die Vereinigung der geschaffenen Geister mit dem absoluten Geist ist, wie das Denken und Wollen des Menschen „in dem Paradiese" beschaffen ist. Wir wissen nicht, wie geartet die Mittel zur Beziehung der Geister untereinander sind, die einen Ersatz für die sinnlichen Kommunikationsmittel des Erdenlebens bilden könnten. Wir hören von einem *σῶμα πνευματικόν*, aber wir vermögen uns keine irgend gesicherte Vorstellung von ihm zu bilden. Man mag dies alles in dem Sinn der biblischen Andeutungen anzunehmen bereit sein, so fehlen doch die festen Umrisse, die allein es ermöglichen könnten, diese Begriffe als sichere Stützpunkte in dem Gedankenbau zu verwerten. Es ist vor allem das somatische Gebiet, das unser Denken auf das schwerste bedrückt. Ist das

Grab dessen, der später den Jüngern erscheint, leer gewesen und soll er wirklich auferstanden sein, so erhebt sich immer wieder die Frage nach der Vorstellbarkeit von Vorgängen, die weil irgendwie in die somatische Sphäre einschlagend, auch nach Vorstellungen rufen. Die denkende Betrachtung dieser Vorgänge wird daher gut tun von der Seite in ihnen auszugehen, für welche wir gewisse Analogien besitzen. Das ist aber das Gebiet, das durch das Wort *ὤφθη* bezeichnet ist, dem das Nomen *ὀπτασία* entspricht (Act. 26, 19). Es ist die Vision zusammen mit der Audition als dem Empfang von Offenbarungen durch das Hören von *ἄρρητα ῥήματα* (2. Kor. 12, 1. 4). Beobachtungen aller Zeiten lehren uns zwei Formen der Vision unterscheiden. Die Wachvision nimmt in wachem Zustande Dinge oder Personen wahr, die sich in dem konkreten Gesichtsfeld des Visionärs darstellen. Die somnambule oder ekstatische Vision erblickt dagegen in einem traumartigen Zustand Personen oder Dinge, die sich in einem imaginären Ort, wie dem Himmel oder der Hölle, befinden (z. B. Act. 7, 56). Beide Formen der Vision können von einer Audition begleitet sein. Die religiöse Vision gehört ausschließlich der zweiten Form an. Es ist nun von größtem Interesse, daß die Erscheinungen des Auferstandenen, von denen die Evangelien erzählen, durchweg in konkreten räumlichen Verhältnissen stattfinden. Dagegen geht die Himmelfahrtsvision bereits in die ekstatische Form über (Act. 1, 9) und die Erscheinung, die Paulus erlebt (Act. 9, 3 f.), gehört fraglos dieser Form an. Aber das schließt nicht aus, daß Paulus sie als den übrigen Christuserscheinungen gleichartig beurteilt (1. Kor. 15, 8): *οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα*; (1. Kor. 9, 1). Allein die Eigenart der Erscheinungen darf nicht von der Vision des Paulus her beurteilt werden. Diese wird wie die des Stephanus, unter deren Einfluß sie übrigens stehen dürfte, subjektiv verständlich aus den vorangegangenen Christuserscheinungen der Apostel. Letztere aber lassen sich nicht als durch frühere Reflexionen begreifliche Phantasiegebilde erklären. An einer entsprechenden subjektiven Einstellung hat es bei den ersten Personen, die Christus sahen, nach allem, was wir wissen, völlig gefehlt. Jesus hat nach der besten Überlieferung vorhergesagt, er würde *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* auferstehen (Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 34), aber nicht nach drei Tagen, wie man erwarten müßte, wenn es sich um eine bloß subjektive

Produktion der Ereignisse handelte, sondern schon am frühen Morgen des dritten Tages sind die ersten Christuserscheinungen erfolgt.

Wir haben gesehen, daß diese sich keineswegs als Besuche einer sinnenfältigen Person, wie sie etwa bei einem aus dem Scheintod Erstandenen oder bei einer Restitution seiner sinnlichen Leiblichkeit erforderlich wären, vorstellen lassen. Aber wir müssen auch zugeben, daß sie nicht als rein subjektive ekstatische Visionen verständlich werden. Vom okkultistischen Standpunkt her versucht man die Sache so zu erklären, daß sich in dem Grabe der sog. Fluidalleib von dem sinnlichen Körper gelöst habe und sich dann materialisiert habe und so den Jüngern erschienen sei und zu ihnen geredet habe (R. A. Hoffmann). Aber alle Voraussetzungen dieser Erklärung sind so vielumstritten und so undeutlich, daß es nicht ratsam ist sie zur Grundlage einer Theorie zu machen. Auch der Versuch die Auferstehung aus einem alten Mythus zu erklären, versagt nach allen Richtungen, denn selbst wenn es deutlichere Züge der Übertragung eines solchen in der Auferstehungserzählung gäbe, wäre nichts gewonnen. Denn es bliebe die Frage, welch ein Ereignis die Veranlassung gegeben hat einen solchen Mythus zur weiteren Ausgestaltung der Erzählung, was ja an sich häufig genug vorkommt, zu wählen. Wir könnten also auch so nur einige Züge aus der Erzählung als landläufige Darstellungsmittel ausschalten. Aber zur Lösung des eigentlichen Problems wäre dadurch so gut wie nichts gewonnen. Der methodisch allein gangbare Weg scheint dann der zu sein, daß man von einer psychologischen Analyse der ὀπτασία ausgeht. Hierbei ist zuvörderst eins klar. Jede Vision entsteht aus dem Zusammenwirken einer starken subjektiven Prädisposition des Menschen und irgend welcher objektiver Eindrücke, die der Mensch empfängt. Die subjektive Prädisposition ist hier nicht als eine Steigerung der psychischen Anlage gemeint, etwa der Beweglichkeit der produktiven Phantasie, denn die Beobachtung zeigt, daß auch phantasiearme und nüchterne Menschen unter Umständen, zumal unter Anregung durch andere Personen, zu Visionen kommen. Wir denken hier vielmehr an besondere Erlebnisse, welche einen seelischen Inhalt in dem Menschen zurückgelassen haben. Dieser Inhalt kann entweder in dem Unterbewußtsein des Menschen schlummern oder er kann auch einen

Bestandteil des bewußten Seelenlebens bilden. Es können also entweder einmal erlebte Vorstellungen und Gedanken oder Willensregungen oder auch gewisse sinnliche oder übersinnliche Gefühlslagen sein. Alle diese Inhalte können, wie gesagt, unterbewußt oder bewußt sein. Sie können aber auch positive oder mehr negative Art an sich tragen, das heißt, mehr lust- oder mehr unlustbetont sein. — Zu diesen subjektiven Vorbedingungen der Vision tritt aber dann ein äußeres Ereignis, welches die in der Seele vorhandenen Gegensätze und Spannungen auf das höchste steigert und sie zugleich löst. Das kann so geschehen, daß das äußere Ereignis der Seele zum Symbol einer Idee wird und diese ihre befreiende Kraft in die Seele gießt. Es kann aber auch so eintreten, daß der Seele irgendein äußerer Anlaß sich in eine ihr wahrnehmbare neue Realität verwandelt, von der Wirkungen auf sie ausgehen. Diese Wirkungen können rein sinnlich empfunden werden, sie üben aber immer auch einen geistigen Einfluß auf die Seele aus. Dies ist es, was wir eine Vision nennen. Bei dem Zusammenwirken innerer und äußerer Faktoren kann das Gewicht bald mehr auf erstere, bald mehr auf letztere fallen. Es kann also etwa durch den äußeren Anlaß eine Erschütterung zustande kommen, durch welche Motive oder Gedanken des Unterbewußtseins in das wache Bewußtsein empordrängen. Es kann aber ebenso etwas ganz Neues von außen her in die Seele eingeführt werden, das aber einen Zusammenhang zu der vorangegangenen seelischen Erregung gewinnt, sofern es imstande ist Fragen zu beantworten, Ruhe herzustellen oder verworrene Bestrebungen in feste Willensentschlüsse zu verwandeln. Es ist nun aber nicht möglich, die oben erkannte Unterscheidung von Wachvisionen und ekstatischen Visionen mit dem eben festgestellten Unterschied zu kombinieren. Zwar geht in der Regel von den ekstatischen Visionen wohl eine stärkere Einwirkung aus, aber wir kennen auch Wachvisionen, welche bleibende Ideen und Willensmotive hervorbringen. Aber auch die objektive Seite darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden. Man kann die Vision niemals lediglich aus der subjektiven Erregung verstehen, sondern immer bedarf es zu ihrem Zustandekommen des Eingreifens eines objektiven Dinges oder Ereignisses, auch wenn es nur als äußerer Anlaß in Betracht zu kommen scheint. Nicht selten greift es aber weit hierüber hinaus, indem es nicht bloß zur Sammlung

und Ordnung der schon vorhandenen Inhalte antreibt, sondern auch ganz Neues und Ungeahntes in die Seele mit unwiderstehlicher Kraft hineinschleudert. Die Versuche dies psychologisch-natürlich zu erklären versagen und sind *de facto* nur eine *Petitio principii*, wie man es sich etwa an der Analyse vieler prophetischer Visionen erläutern kann. Dies bewährt sich aber weiter an der Tatsache, daß man wirkliche Visionen auf rein innerseelischem Wege nicht hervorzurufen vermag. Sie kommen oder sie kommen nicht, je nachdem, ob die äußere Einwirkung, welche sie veranlaßt, eintritt oder nicht. Wenn der Visionär die Schauung zu widerholen versucht, so gelingt das entweder gar nicht oder es kommt nur zu einem blassen durch Autosuggestion bewirkten Abbild. Vollends verkehrt wäre es aber die Hypnose und sonstige suggestive Einwirkungen als Gegengrund herbeizuziehen, da hier ja der äußere Grund der Vision mit aller Deutlichkeit gegeben ist in dem ausgesprochenen Willen des Hypnotiseurs, der sich zeitweilig besonders hierzu veranlagte Individuen unterwirft. Kommt es also hierbei zu Visionen, so ist das nur ein Beweis für unsere These, daß Visionen nicht entstehen ohne den Einfluß äußerer Faktoren.

17. Die gewonnene Erkenntnis muß nun auf die Auferstehungsfrage angewandt werden. Die subjektiven Bedingungen zu Visionen waren in den Jüngern vorhanden. Die bisherigen Gedanken über Jesus haben sich als irrig erwiesen, die Hoffnung ist zerstört, tiefste Niedergeschlagenheit hat sich ihrer bemächtigt. Daneben besteht natürlich in der Erinnerung der Eindruck von Jesus als dem Träger des Erlösungsgeistes fort. Aber gerade dies steigert die innere Unruhe und Qual (Lk. 24, 18—21). Die Prädisposition zu der Vision ist negativ. Daran, daß aus ihr spontane Schauungen Jesu hervorgehen könnten, ist nicht zu denken. Aber die aus den inneren Gegensätzen sich ergebende Spannung der Gedanken und Gefühle wird immer unerträglicher. Man ist dadurch innerlich vorbereitet zu einer wunderbaren Lösung. Sie tritt ein in den Jesusvisionen. Aber es muß auch ein äußerer objektiver Faktor an dem Zustandekommen dieser beteiligt sein. In unvergleichlicher Klarheit zeigen uns die Erzählungen, worin dieser Faktor bestand. Ehe eine Vision eintritt, erfolgt in aller Deutlichkeit die sinnliche Wahrnehmung des leeren Grabes. Das leere Grab erfüllt auch die Phantasie

der Emmausjünger auf dem Wege, auf dem sie der Jesuserscheinung teilhaft werden (Lk. 24, 22—24). Aus der Anschauung des leeren Grabes ist also die Lösung der inneren Spannung hervorgegangen, indem das Bewußtsein Jesus zu sehen und zu hören emporsteigt. Das Hindernis, das bisher der Empfindung des Erlösergeistes entgegenstand, waren die durch den Tod Jesu verschobenen und verwirrten Gedanken. Dies Hindernis wird aber zugleich innerer Drang zur Lösung. Da sieht man das leere Grab und — „der Tod ist verschlungen in den Sieg". Das Hindernis ist zerbrochen. Die Spannung löst sich, indem Jesu Geist wieder empfunden wird und man mit innerer Nötigung ihn selbst sieht und hört. Nicht nur das leere Grab ist objektive Realität, sondern auch die wiedererlangte Wirkung des Geistes Jesu. Jenes weist auf ein Geschehen an seinem Menschenwesen hin, dieses läßt wieder seiner göttlichen Kräfte inne werden. Aber in der Erregung, die aus den vorangegangenen Erlebnissen sich erklärt, wird die Phantasie tätig und schaut den, dessen Geist die Seele wieder bewegt, in sinnlicher Gestalt, war das Grab doch leer. Angesichts des leeren Grabes wurden die Wirkungen des Geistes, die wieder die Seelen durchströmten, als Wirkungen dessen empfunden, der in dem Grabe gelegen. Wie man einst über dem Schauen und Hören seiner menschlichen Person den Geist gespürt hatte, so schaute und hörte man jetzt umgekehrt Jesu Gestalt, indem man den Geist spürte. Dies Sehen und Hören war visionär, wie alle einzelnen Züge zeigen, aber sein Inhalt war deshalb keineswegs nur subjektive Phantasie, sondern Ausdruck der abschließenden geschichtlichen Offenbarung des Erlösergottes an das Menschengeschlecht. Wie Gott den Menschen Jesus zu seinem Werkzeug geschaffen und erzogen hat, so läßt er nun das Bild dieses vollendeten Menschen in den Herzen so entstehen, wie es zum Verständnis der abschließenden Offenbarung nötig war. Hieraus begreift sich das für das wissenschaftliche Verständnis so überaus schwierige Ineinandersein des erhöhten Menschen Jesus mit dem Erlösergott in den neutestamentlichen Aussagen von dem himmlischen Herrn. In dieser Denk- und Sprechweise wirkt bis heute nach das Erlebnis der Jünger, welche des Erlösergottes nur inne zu werden vermochten in Schauungen des auferstandenen Menschen. Daraus wird der Übergang aus dem synoptischen

Bilde des geschichtlichen Christus zu der Ineinssetzung von Gottheit und Menschheit in der Christusanschauung der Apostel überhaupt erst ganz begreiflich. Zugleich aber findet das tiefste Problem der biblischen Christologie so erst eine genügende Lösung, welche die Einheit wie die Differenz beider Anschauungsweisen erklärt, vgl. oben S. 174f.

Trotzdem haften der wissenschaftlichen Erkenntnis auf diesem Gebiet schwere Mängel an, die in der Natur der Sache begründet sind, wie früher gezeigt ist (S. 214). Daß das Grab leer war, ist als eine sichere historische Tatsache anzusehen, wie jetzt hinlänglich klar sein wird. Daß der Mensch Jesus seiner Seele nach fortbesteht, darf ebenso als gewiß hingestellt werden. Wie es sich aber um die Belebung seines leiblichen Wesens und um den gegenwärtigen Bestand desselben verhalte, bleibt uns verborgen. Man mag von einem *σῶμα πνευματικόν* reden, aber man darf nicht vergessen, daß dies Wort das Problem mehr fixiert als löst. Wenn man sich den Sinn der pneumatischen Leiblichkeit klar macht, so bedeutet sie, daß an Stelle der sinnlichen oder sarkischen Existenzweise des Menschen eine rein geistige eintritt. Wie nun der sinnlich gebundene Mensch nur durch sinnliche Mittel mit anderen geistigen Wesen in Kommunikation tritt, so wird die pneumatische Leiblichkeit vor allem als Mittel der rein geistigen Beziehung zu anderen Geistwesen anzusehen sein. Aber dies hilft in dem vorliegenden Fall nicht weiter, da ja die Menschen, die unter die Einwirkungen der pneumatischen Leiblichkeit kommen, ihrerseits sarkisch und somit der Einwirkungen jener nicht fähig zu sein scheinen. Man könnte demgegenüber immerhin die Möglichkeit einer solchen Einwirkung der neuen Leiblichkeit auf sinnliche Menschen behaupten. Aber irgendeine konkrete und denkbare Anschauung von dem Vorgang läßt sich so nicht erreichen, es sei denn, daß man zu spiritistischen Hypothesen seine Zuflucht nähme. Dann aber bleibt bei aller Anerkennung der neuen Form der Lebendigkeit des Menschen Jesus doch kein anderes Mittel vorstellbar, wie sie den Jüngern zu Anschauung und Bewußtsein gelangt sein könnte als die von Gott gewirkte besondere psychologische Form, die wir aufzuzeigen uns bemühten. Gerade die Eigenart der neutestamentlichen Berichte nötigt dazu. Zudem bedeutet diese Auffassung auch kein Minus im Verhältnis zu der Wirklichkeit des wiederbelebten Jesus,

da diese an sich doch keinesfalls in der Weise eines wandelnden, essenden oder redenden Menschen zu denken ist. Wenn man die Erscheinungen des Auferstandenen somit als Visionen faßt, so ist kein durchschlagendes Bedenken wider sie zu erheben. Daß es sich hierbei dann nicht um ein Auftreten des physisch substanziell mit seiner früheren Beschaffenheit identischen Jesusleibes handeln kann, hat sich uns aus der Erwägung der biblischen Berichte und Gedanken ergeben. Wir finden für diese Erscheinungen keine andere Erklärung als daß sie visionäre Vorstellungen sind, die sich unter dem Eindruck des Christusgeistes ergeben haben. Man kann sie daher als Visionen bezeichnen, aber man darf dabei ihre besondere Art nicht vergessen. Wie alle Visionen besondere von außen kommende objektive Eindrücke voraussetzen, so auch diese. Sie sind als subjektive Gebilde entstanden unter dem doppelten Eindruck des leeren Grabes und des wieder wirksamen Christusgeistes. Daraus versteht es sich auch, daß die aus ihnen erwachsenden Gedanken eine Steigerung erfahren nach den biblischen Berichten (S. 208), die sich offenbar aus der sich wieder allmählich vertiefenden Empfänglichkeit für die Wirkungen des Geistes begreift. So sind diese Visionen sinnliche Spiegelbilder der Offenbarung des wiedergewonnenen Christusgeistes in den Jüngern. Man darf daher sagen, daß sie mehr und anderes sind als Produkte der erregten Phantasie, denn sie sind entstanden aus dem Erleben des Geistes Christi. Will man sie deshalb „objektive Visionen" nennen, so mag man es tun, nur darf dabei der gekennzeichnete Zusammenhang und somit auch das subjektive Element in ihnen nicht außer acht gelassen werden. Die Notwendigkeit gerade dieser Form der Vergegenwärtigung Christi wird aber noch einleuchtender, wenn man sich daran erinnert, daß für die Jünger wie für die ganze Zeit es höchstes Interesse war, daß auch der Mensch Jesus zur Vollendung eingegangen und daß der von den Feinden Gerichtete ihnen gegenüber recht bekommen habe (vgl. S. 210).

18. Wir haben uns bemüht die Entstehung des Auferstehungsglaubens aus den neutestamentlichen Berichten verständlich zu machen. Das geschah durch den Nachweis, daß die Jünger sowohl wieder der Gottheit Christi als auch seiner menschlichen Lebendigkeit inne wurden. Bei letzterem können sie nicht bloß

an die „Unsterblichkeit der Seele“ gedacht haben, denn diese würde einerseits nichts, was nur Jesus gilt, besagen, andererseits aber auch sein Eingreifen in die empirische Welt nicht erklären. Das leere Grab wies auf etwas anderes, nämlich die leibliche Wiederbelebung hin. Ist nun aber diese als eine Tatsache anzusehen oder ist sie nicht doch nur eine unbegründete Folgerung der Jünger? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir an die Notwendigkeit der Vollendung des Menschen Jesus, welche seine Wiederbelebung in sich schließt, erinnern (S. 213 f.). Ferner müssen wir in acht behalten, daß der der irdischen Leiblichkeit Jesu entsprechende Vollendungszustand nur als „pneumatisch“ gedacht werden kann, das heißt, daß er sich der menschlichen Vorstellbarkeit entzieht. Aus ersterem ergibt sich, daß die Auferweckung Jesu von den Toten für den Glauben als eine objektive Tatsache anzuerkennen ist, sodaß also das leere Grab nicht aus irgendeiner Zufälligkeit zu erklären sein wird. Aus letzterem folgt aber, daß es für die Menschen keine andere Möglichkeit gab Eindrücke von dem Auferweckten zu empfangen als durch die Vermittlung von Visionen und Auditionen. Gott hat Jesus die Lebensvollendung gegeben und sie den Jüngern auf dem unseres Wissens allein möglichen Wege zu Bewußtsein gebracht. Man kann hierbei irgendwelche direkte pneumatischen Einwirkungen, die von dem lebendigen Jesus auf die Jünger ausgingen, zur Erklärung der Visionen heranziehen. Aber man begibt sich damit, wie gesagt, auf einen völlig unsicheren Boden, der den spiritistischen Ideen bedenklich naherückt. Wir kommen hierdurch über eine sehr vage Möglichkeit also nicht hinaus. Sie entspricht allerdings im wesentlichen auch den in der Kirche populären Vorstellungen, wenn man sie theoretisch durchdenkt. Aber trotzdem vermögen wir sie nicht zu empfehlen. Uns ging es zum Schluß dieser Verhandlungen nur darum, daß wir nochmals klarstellten, daß wir an der Wirklichkeit der vollendenden Wiederbelebung des Menschen Jesus vom Standort des Glaubens her keinen Zweifel zu hegen brauchen, daß aber gerade deshalb im Hinblick auf die pneumatische Art des Zustandes der Lebensvollendung die Vergegenwärtigung derselben unter den Menschen nicht in empirisch wahrnehmbarer sinnlicher Gestalt, sondern nur in den psychologischen Formen der Vision hat stattfinden können. In dieser Form ist also die Tatsache der Auferstehung

Christi den Jüngern zu Bewußtsein gekommen. Die Analyse der neutestamentlichen Zeugnisse hat uns dabei gezeigt, daß dies Resultat die Schrift nicht wider sich, sondern für sich hat. Was endlich die Himmelfahrt samt dem Sitzen zur Rechten Gottes anbetrifft, so ist schon gesagt (S. 206), daß hierin keine besonderen Akte zu erblicken sind, sondern daß der lebendig gewordene Jesus sofort in die Einheit mit Gott aufgenommen ist. Diese Einheit ist aber nicht als die selbstverständliche Einheit des Herrn mit dem Vater gemeint, sondern als die Vollendung der Einheit des Erlösergeistes mit dem Menschen Jesus. Im einzelnen besitzen wir jedoch nicht die Mittel zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen Jesus ist aber hiernach keine bloß zeitliche vorübergehende gewesen, sondern sie währt in Ewigkeit. Nicht nur der *κύριος*, sondern der mit ihm geeinte Mensch Jesus als der andere Adam oder der Anfänger der neuen Menschheit ist das Haupt der diese in sich fassenden Kirche.

19. Hiermit können wir unsere Darstellung der Christologie schließen. Einiges wird in der Lehre von dem Werk Christi ergänzend hinzuzufügen sein. Wir haben also erkannt, daß die Menschwerdung Gottes sich in der Vereinigung des Erlösergeistes mit dem Menschen Jesus so vollzieht, daß, indem durch die Einwirkung des Geistes die geistige Empfänglichkeit Jesu auf das höchste gesteigert wird, er zugleich fähig wird die Gedanken und den Willen der Gottheit aktiv in sich aufzunehmen und sie in seinem Wirken unter den Menschen zu geschichtlich wirksamen Faktoren zu gestalten. So wird Gott Mensch in Jesus. Oder Jesus Christus ist der Gottmensch. Das gilt wie von seinem gesamten Wirken so auch von seinem persönlichen Leben. Die Menschwerdung vollzieht sich aber gemäß der menschlichen Entwicklung Jesu in einem dreistufigen Prozeß, der sich anbahnt in der Leitung durch den Geist in Jesu Anfängen, der dann zur Entfaltung gelangt in dem Wirken Jesu in der Kraft des ihm bei der Taufe gewordenen Geistes sowie in seinem Leiden und Sterben und der endlich seine Vollendung in der dauernden Einheit Jesu mit der Gottheit findet (vgl. oben S. 167 f.). So wird der, welchen Gott mit seinem Geist gesalbt, zu dem himmlischen Herrn. Wie die geschichtlichen Ereignisse des Lebens Jesu sich diesem Prozeß einordnen und welche Bedeutung sie

demgemäß haben, ist im einzelnen dargelegt worden. Wir haben dabei vielfach die Bahnen der üblichen Auffassung verlassen müssen, glauben aber dafür unsere Darstellung an allen Punkten von Bedeutung an dem urchristlichen Glauben orientiert zu haben, wenn auch die rein wissenschaftliche Aufgabe uns vielfach zu Formen führte, die nicht immer durch den Wortlaut biblischer Formeln gedeckt sind. Das soll aber nicht bedeuten, daß wir etwa wesensfremde Spekulationen in unsere Gedanken aufgenommen haben. Vielmehr ist unsere ganze Entwicklung geleitet von der Idee der geschichtlichen Verwirklichung der erlösenden Gottesherrschaft durch den Gottesgeist, der sich mit Jesus als seinem Organ zu diesem Zweck geeint hat. Es ist daher kein Gedanke im Vorstehenden aufgenommen worden, der nicht in positiver Beziehung zur Verwirklichung der Erlösung steht, wie wir andererseits auch keinen Punkt haben liegen lassen, der diese Beziehung einhält. Von diesem leitenden Gesichtspunkt aus haben wir die Geburt wie die Jugendentwicklung, die Mitteilung des Geistes wie die Betätigung unter seiner Leitung in Wort und Werk, das Leiden wie das Totsein, die Auferstehung als die Erhebung in die Sphäre des göttlichen Lebens und deren Bedeutung für die Erlösung behandelt und in alle dem das erlösende Wirken des Herrn aufzuzeigen uns bemüht. Das schließt aber in sich, daß wir die Person Jesu Christi in allen ihren Wirkungen sowohl als göttlich wie als menschlich bestimmt haben. Dies gilt natürlich in verschiedener Bemessung je nach dem, ob man an den im Geist wirksamen geschichtlichen Jesus denkt oder von dem himmlischen Herrn, der der Geist ist, redet. Aber auch bei letzterem ist die Einheit mit dem Menschen Jesus nicht zerrissen, denn wie dieser bei jenem ist, so vollzieht sich auch heute noch das Wirken des himmlischen Herrn in keinen anderen Formen und Mitteln als in der Vergegenwärtigung des geschichtlichen Jesus. Man hat den Erlösergeist nicht ohne Jesus und man hat Jesus nicht, ohne dem Willen des Geistes unterworfen zu werden. Wie sich das im einzelnen erklärt, ist oben dargelegt worden. Es gilt immer, auch wenn man an eine so rein göttliche Funktion wie die des letzten Gerichtes, von der wir noch nicht ausdrücklich gehandelt haben, denkt. Natürlich ist Gott als der Erlösergeist der letzte Richter und nicht der Mensch Jesus als solcher. Aber nur in der Offenbarung Jesu er

fassen wir die Heiligkeit und Güte des Richters, nur diese Offenbarung dient zum Maßstab des Gerichtes, und der weltgeschichtliche Prozeß, den Jesus eröffnet hat in der Menschheit, kommt in dem Gericht zur Vollendung. Es war daher keine Selbsttäuschung einer geängsteten Seele, wenn Jesus in den letzten Tagen zu Jerusalem sich als den letzten Richter und das Verhältnis zu seiner Person als den entscheidenden Maßstab bei der Beurteilung der Menschen fühlte (vgl. 1. Kor. 4, 5; 2. Kor. 1, 14; 5, 10; 1. Thess. 1, 10; 2. Thess. 1, 7; 2, 8), denn der ewige Geist des Guten, mit dem er sich eins wußte, ist freilich der Richter der Lebendigen und Toten und an dem Verhältnis zu ihm hängt allerdings der Menschheit letztes Geschick. So fällt auch diese letzte Tatsache, welche von Christus ausgesagt wird, nicht heraus aus dem Zusammenhang der erlösenden Gottesherrschaft, deren Offenbarer und Träger Jesus in allem gewesen ist. Dann aber dürfen wir behaupten, daß wir die Person Christi als des gottmenschlichen Erlösers nach allen Seiten hin dargestellt haben.

20. Aber noch ein Bedenken, das wir bisher nur gelegentlich gestreift haben, kann aufgeworfen werden. Wir haben von „der Person des Gottmenschen" geredet. Aber kommen wir in unserer Betrachtung überhaupt zu einer Person oder fällt unser Christusbild nicht so, wie es immer wieder dem Nestorius, wenn auch mit Unrecht vorgeworfen wird, in zwei Personen auseinander, die göttliche und die menschliche? Es hat sich früher gezeigt, daß wenn man von einer wirklichen Menschheit Jesu im Ernst reden will, diese nur als Persönlichkeit gedacht werden kann (vgl. S. 149). Aber ebenso kann der Jesus erfüllende Geist nicht als ein unpersönliches Etwas gedacht werden, denn das hieße ihn als eine natürliche Kraft ansehen, die von Gott geschaffen sein könnte, aber keinesfalls als Gott zu bezeichnen wäre. Diese Annahme führte also nicht den einen persönlichen Gott, sondern eine ganz fremdartige Größe in die Betrachtung ein. Gemäß unserer Erkenntnis von dem persönlichen Gott, die auch von seiner trinitarischen Selbstdarstellung gilt (Bd. I, 391 f.), müssen wir somit auch den in Jesus wirksamen Geist als persönlich auffassen, ist dieser Geist doch Gott selbst und nicht ein Geschöpf Gottes. Soll also die „wahre Menschheit" und „wahre Gottheit" wirklich behauptet werden, so kann keine von beiden als unpersönlich angesehen werden. Hieraus ergibt sich also frei-

lich eine doppelte geistige Personalität in Christus. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Vereinigung der Gottheit und Menschheit, die wegen der Geistigkeit beider eine geistige sein muß, begreifen, wie früher (S. 154) gesagt ist. Man kann auch nur so das Seelenleben Jesu mit seinem Wechsel des Bewußtseins menschlicher Niedrigkeit und göttlicher Hoheit verständlich machen, wie man es besonders in der reflektierenden Darstellung des Johannes erkennen kann (S. 164). Über die Art der Vereinigung der Gottheit und Menschheit haben wir früher gesprochen (S. 165 f.). Es ist ein gegenseitiges Aufeinandereingestelltsein vorhanden, vermöge welches der Gotteswille den Menschenwillen bestimmt und der Menschenwille sich demgemäß selbst bestimmt, und zwar so, daß dies Verhältnis an sich von Anfang an besteht, aber in der sich entwickelnden menschlichen Person sich allmählich zur unwandelbaren konkreten Einheit vollendet. Diese Einheit besteht also darin, daß der Mensch Jesus unter der Einwirkung des Erlöserwillens sich in allem zu dem Organ dieses gestaltet und somit sein allseitig entsprechender Ausdruck wird.

Nun darf man sich dies Verhältnis nicht etwa so denken, als stünden zwei selbständige Wesen nebeneinander, die nur dann und wann wie auf Verabredung sich zu einem gemeinsamen Wirken miteinander verbinden. Nicht die physische Sonderexistenz, sondern die geistige Selbstbestimmung macht die Persönlichkeit aus. So wenig Gott dadurch, daß er dem Weltgeschehen immanent ist, die Personalität einbüßt, so wenig wird der Mensch dadurch unpersönlich, daß sein Wirken und Denken Wirkung des Gottesgeistes ist, denn das Selbstwollen ist das, was seine Persönlichkeit ausmacht. Verhält es sich hiernach nicht so, als wenn der formale Gegensatz des Menschenwillens zu dem Gotteswillen die Immanenz dieses in jenem ausschließt, so ist auch die Immanenz des Erlösergeistes in dem Geiste Jesu nicht so zu deuten, als wenn letzterer dadurch um seinen persönlichen Selbststand käme. Und das wird auch dadurch nicht erfordert, daß der Geist Jesu seinen Inhalt aus dem Erlösergeist empfängt, so groß immer der Abstand ist, der hierdurch zwischen Jesus und allen übrigen geschaffenen Geistern besteht. Wir sagen also, so wenig Gott uns Menschen als ein besonderes physisch bestehendes Wesen entgegentritt, sondern derart in uns wirksam ist, daß wir

„in ihm leben, weben und sind“ (Act. 17, 28), so wenig war er in Jesus in der Weise eines physisch begrenzten Wesens wirksam. Da nun aber Jesus nicht wie wir dem göttlichen Willen ein Gegenwollen entgegensetzte, sondern das wollte, was Gott in ihm wollte, so war die Einheit Gottes mit ihm eine schlechthin ungehemmte. Deshalb wurde aber auch das Bewußtsein von der Gegenwart Gottes in ihm nicht wie bei uns fortwährend unterbrochen durch die willentliche Negation dieser Gegenwart. Das bei uns immer wieder gehemmte und durchbrochene Bewußtsein der Einheit mit dem absoluten Geist war in ihm ein stetiges und regelmäßig fortschreitendes, sofern er bewußt das dachte und wollte, was Gott ihn denken und wollen ließ. Dies schließt aber keineswegs den formal persönlichen Gegensatz zwischen seinem menschlichen und dem diesem immanenten göttlichen Geiste aus. Nicht also als zwei physisch wider einander abgegrenzte Wesen stehen sich Gottheit und Menschheit einander gegenüber in Jesus, deren Willen sich nach freier Vereinbarung gelegentlich verbinden, sondern immer war Gott in ihm und er in Gott, ohne daß der formale Gegensatz zwischen beiden je zum materialen Widerspruch geworden wäre. So begreift sich trotz der doppelten Personalität und den ihr entsprechenden zwei Willen das Bewußtsein der Einheit mit Gott in Jesus. Der absolute Geist war freilich eins geworden mit dem geschaffenen Geist so wie überhaupt Geist mit Geist eins werden kann, nämlich durch das gegenseitige freie Wollen in der Selbstbestimmung. Von der Innigkeit und der Tiefe dieser Vereinigung bekommen wir Menschen wegen der Selbstsucht unseres Wollens nur selten ein ahnendes Verständnis. In Jesus war aber diese Vereinigung mit Gott der Ausdruck seines Wesens. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ In der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn kommt dies Bewußtsein zum treffendsten Ausdruck, denn sie besagt, daß Jesus sich selbst als den fühlt, der der oberen Welt angehört, aus ihr kommt und zu ihr geht (Joh. 3, 13 vgl. oben S. 190). Wie also Jesus selbst trotz des personalen Unterschiedes in sich das Bewußtsein von der Einheit mit Gott hatte, so stellte er sich auch, nachdem die Einheit zur Vollendung gelangt war, seinen Gläubigen dar. Das gerade war, wie wir gesehen haben (S. 219), der Erfolg der Auferstehung, daß man den himmlischen Herrn leibhaftig sah und hörte und deshalb auch sein menschliches

Wesen als pneumatisch oder mit dem Geist geeint sich dachte. So wurde er für die Anschauung zu einem Wesen, das göttlich wie menschlich ist. Aber diese Einheit des Wesens bezieht sich auf die Einheit des Wirkens, waren doch die göttlichen Einwirkungen, die man von ihm überkam, stets gebunden, wie es schon in besonderer Weise bei den Auferstehungsvisionen der Fall war, an die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Wirkens Jesu. So kam es dazu, daß die religiöse Betrachtung Christus als ein Wesen empfinden konnte, in dem Gottheit und Menschheit geeint sind. Sobald man freilich diese Einheit denkend zu erfassen sich bemühte, mußte man auf die Doppelheit der geistigen Personalität in ihm stoßen, wie man es bei allen biblischen Autoren wahrnehmen kann (vgl. S. 130ff.). Hierbei müssen auch wir bleiben, denn das, was allein und wirklich den Geist Gottes mit dem menschlichen Geist einen kann, ist die gegenseitige Willensbeziehung. Sie allein stellt eine Einheit her, wie sie eben nur in Christus vorhanden war. Die Anhypostasie hebt die Menschheit Jesu auf, die Naturenvereinigung erhebt ihn aber, wenn man sie konsequent durchdenkt, nicht wesentlich hinaus über die allen geschaffenen Geistern gemeinsame Beziehung zu dem allgegenwärtigen absoluten Geist. Erst dadurch wird diese Beziehung in Jesus zu einer realen und einzigartigen Einheit, daß Gott so in ihm gegenwärtig ist, daß sein persönlicher Wille das will, was der absolute Geist ihn wollen läßt. So ist es gerade die Zweiheit der Personen, welche es zu einer einzigartigen Einheit zwischen Gottheit und Menschheit kommen läßt. Die Einheit des Wesens Christi beruht also auf der Selbstbestimmung des zweifachen Personlebens in ihm. Indem aber die geschichtlich gewordene Christologie diesen Ausgangspunkt des Verständnisses verfehlt hat oder statt von der Doppelheit persönlichen Wollens in Christus auszugehen, die Menschheit verkürzte und dann ein gemeinsames Wirken der beiden Naturen annahm, ist sie auf die Irrwege geraten, auf denen zuerst die wahre Menschheit des Erlösers verloren ging und dann, nachdem man dieses Fehlers innegeworden und ihn gut zu machen versuchte, die wahre Gottheit preisgegeben wurde.

Zweites Kapitel.

Das Erlösungswerk Jesu Christi.

§ 33. Phänomenologie des christlichen Bewußtseins.

1. *Ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι, ἵνα ποιήσω* (Joh. 17, 4). Wenn wir auf die Lehre von der Person Christi die von seinem Werk, wie man nach dem angeführten johanneischen Wort sagt, folgen lassen, so entsprechen wir der üblichen Einteilung, die zudem eine bequeme Gruppierung der mannigfachen christologischen Fragen ermöglicht. Aber dabei ist doch stets daran zu denken, daß die Darstellung des Werkes Christi nur eine besondere Anwendung der in der Erkenntnis seiner Person gewonnenen Gedanken bezweckt. Wie nämlich die Lehre von Christi Person grundsätzlich diese Person nur als den Erlöser der sündigen Menschheit erfassen sollte, so soll nun an den einzelnen Bedürfnissen der sündigen Menschheit aufgezeigt werden, wie Christus, da er der Erlöser ist, sich diesem Bedarf gegenüber auch als der Erlöser betätigt. Dadurch wird dann aber nichts grundsätzlich Neues zu der Erkenntnis der Erlöserperson hinzugefügt, sondern die gewonnene Erkenntnis wird an den Wirkungen der Erlöserperson erprobt. Somit stehen die Lehren von der Sünde sowie der Person und dem Werk des Erlösers systematisch in genauem Zusammenhang zueinander. Die erlösende Herrschaft Gottes will das Gute in der sündigen Menschheit verwirklichen. Um dies zu verstehen, mußte zunächst erkannt werden, worin die Sünde oder das Böse in der Menschheit besteht, es mußte sodann das Geschichtlichwerden des ewigen Gotteswillens in der Person des Erlösers erörtert werden und es muß schließlich sein Wirken als die Unterstellung der sündigen Menschheit unter den Gotteswillen oder als die Überwindung des Bösen an dem Bedarf der Sünder verständlich gemacht werden. Damit ist dann vorbereitet die Lehre von der Kirche als der geschichtlichen Erscheinung der Erlösten.

Das Böse bestand in dem Unglauben und in dem selbstsüchtigen Wollen. Es ist das Gegenwollen der geschaffenen Geister wider den absoluten Geist. Vermöge der Geistigkeit des

Gegenwollens ist es Schuld des Menschen und führt somit zu einer Zerstörung der Gemeinschaft mit Gott und dadurch zu einem Preisgegebensein an die Übel und zu der Erkenntnis dieser als Strafe. Das sündige Leben ist aber weiter in der natürlichen Menschheit schlechthin allgemein und zwar so, daß es die ganze Menschheit der Gewalt des Bösen unterstellt, sodaß sie zum Widerspiel des von Gott gewollten Gottesreiches wird. Indem nun dies alles dem Christen an der Erfahrung des Wirkens Christi zu Bewußtsein kommt, empfindet er andererseits durch Christus sich von dem widergöttlichen Wollen und dem damit verbundenen Zustand allseitig befreit. Hieraus ergeben sich die religiösen Erfahrungen der Gemeinde von dem Erlösungswirken Christi. Diese spezifisch christlichen Erfahrungen sind, trotz verschiedener Betonung und differenter Verknüpfung der einzelnen unter ihnen in den verschiedenen Gruppen und Zeiten, im Kern die nämlichen in der ganzen Christenheit. Sie schaffen daher nicht nur Gegensätze, sondern sind auch ein Einheitsband der Christen. Ihre Grundrichtung sowie ihre Ausdrucksform entlehnen sie zumeist der Urchristenheit, wenn auch im Lauf der Entwicklung nicht bloß andere verdeutlichende Bezeichnungen, sondern auch nicht selten, diese bedingend aber auch von ihnen bedingt, fremdartige Motive in die Gedanken hineingeraten sind. Wir können hiervon zunächst absehen. Dagegen wollen wir hier, um einen phänomenologischen Überblick zu gewinnen, die wesentlichen Deutungen des Erlösungswerkes Christi zusammenstellen, indem wir zugleich ihren Zusammenhang mit den verschiedenen Formen des zu überwindenden Sündenzustandes im Auge behalten. Wir bedienen uns dabei der theologischen Formulierungen. Man könnte sich ebenso an Selbstbekenntnisse, an Lieder oder liturgische Formeln halten. Aber so interessant derartige Formulierungen vielfach, wenn sie für das Erlebte originale Ausdrücke finden, sein können, so bieten sie im wesentlichen doch nur Umschreibungen der bräuchlichen theologischen Formeln. Wegen der größeren Durchsichtigkeit dieser wollen wir uns daher im wesentlichen ihrer bedienen.

2. Das Bewußtsein des Erlöstseins hat zu allen Zeiten zwei Grundformen gehabt. Die eine bezieht sich auf die religiöse und sittliche Erneuerung oder auf Wiedergeburt und Heiligung. Christus schafft in den Seelen Glauben und Liebe und hebt da-

durch das Leben des Unglaubens und der Selbstsucht im Prinzip auf. Zugleich aber gewinnt der Sünder durch ihn das Bewußtsein nicht nur je und dann von Gott Gnaden zu empfangen, sondern in seiner Gnade zu stehen, sodaß er dauernd, auch wenn die Sünde wiederkehrt, der Vergebung der Sünden gewiß ist. Diese Befreiung von der Schuld und Strafe der Sünde ist begründet in dem Werke Christi, sei es daß man dies als ein dem zürnenden Gott dargebrachtes Lösegeld oder Opfer, sei es daß man es als Satisfaktion, als Stellvertretung, Versöhnung, Interzession im Himmel bei Gott oder sonstwie auffaßt. Dabei kann in dem religiösen Bewußtsein der Hauptton entweder auf die Erneuerung und Reinigung von der Sünde fallen oder mehr auf die Vergebung durch eine Versöhnung des strafenden Gottes. Jenes ist die Anschauung der morgenländischen, dieses der abendländischen Kirche. Ebenso kann dann die logische Verbindung verschieden vollzogen werden, indem man beide Erlösungswirkungen entweder einander koordiniert oder die eine als logische Folge der anderen zu verstehen versucht. Doch dies interessiert uns zunächst noch nicht. Es ist genug daran, daß der in Christus wirksame Erlöserwille in den Sündern ein neues Verhalten zu Gott schafft und sie zugleich in ein neues Verhältnis zu Gott bringt. Da aber die Sünde ein sozialgeschichtliches Leben hervorbringt, muß der Erlöser in allen diesen Gedanken auch als Begründer einer seine Wirkungen aufnehmenden und forterhaltenden Gemeinschaft angesehen werden, oder indem er Erlöser ist, wird er auch zum geschichtlichen Anfänger einer neuen Menschheit. Sofern dann weiter Sünde und Übel in einem festen Zusammenhang zueinander stehen, muß die Erlösung von der Sünde sich auch als Befreiung von dem Übel darstellen. Endlich aber wird, sofern der Teufel wie als Urheber der Sünde, so auch als Herr über die Sünder und als Verursacher der Übel betrachtet wird, die Erlösung auch als eine Erlösung aus der Gewalt des Teufels aufgefaßt. Dies kann verschiedene Formen annehmen. Man kann daran denken, daß Christus dem Teufel die Gewalt über die Menschen nimmt, indem er sie seiner eigenen Herrschaft unterstellt (Kol. 1, 13; Hbr. 2, 14; 1. Joh. 3, 8) oder indem er sie mit Kraft ausrüstet ihm zu widerstehen (1. Ptr. 5, 8f.; Eph. 6, 12ff.). Später kommen andere Vorstellungen hinzu, nach denen entweder

Christus dem Teufel als Lösegeld dargebracht wird oder der Teufel hierdurch betrogen wird und sich, ohne die Gottheit Christi zu berücksichtigen, an Jesus vergreift und sich dadurch selbst um sein Recht bringt (vgl. Dogmengesch. I[3], 413 A. 526). Aber diese Gedanken fügen, genau betrachtet, zu der oben festgestellten Grunderkenntnis nichts Neues hinzu. Wenn der Geist Christi die Menschen stark macht, so vermögen sie dem Bösen zu widerstehen. Und wenn sie der Sündenvergebung teilhaftig sind, so sind sie eben hierdurch der Gewalt des Teufels entnommen (Kol. 1, 14). Von den späteren Phantasmen kann abgesehen werden, da sie die christliche Frömmigkeit in weiterem Umfang nicht bestimmt haben.

3. Hiermit ist in Kürze ein Überblick über das Erlösungsbewußtsein der Christenheit gegeben. Man kann aber die Frage aufwerfen, ob das Gesagte wirklich Ausdruck der religiösen Erfahrung der Christenheit, oder ob es nicht bloß Wiedergabe biblischer Gedanken ist. Demgegenüber muß zuvörderst daran erinnert werden, daß die neutestamentlichen Aussagen über die Erlösung durch Christus doch nicht irgendeiner fertigen Theorie entnommen oder etwa nur Reflexe alttestamentlicher Weissagungen sind, sondern daß sie in ihrem ganzen Umfang schlechterdings nichts anderes sind als unreflektierte Wiedergaben des unmittelbaren Erlebens der Wirkungen Christi in den zwei ersten Generationen seiner Gläubigen. Dazu kommt weiter, daß die folgenden Generationen ihre Gedanken über das Wirken Christi keineswegs als Interpretationen neutestamentlicher Stellen vorgetragen haben, sondern daß sie in vielfach eigenartigen und abweichenden Formulierungen eigenes Empfinden ausdrückten und daß sich dies in ihrer Lebensgestaltung wie in ihren Grundgedanken lebhaft bestätigte. Man kann etwa die alte Taufpraxis oder die Entstehung fester Bußordnungen schlechterdings nicht verstehen, wenn man nicht ein lebhaftes Empfinden von der heiligenden Wirkung des Geistes Christi oder von der durch ihn allein vermittelten Sündenvergebung voraussetzt. Auf derartigen Erfahrungen beruht es, daß von Anfang an die Reflexionen über das Wirken Christi sich auf den beiden bezeichneten Linien halten, nämlich daß er ein neues Leben gibt und die Schuld des alten Lebens vergibt (vgl. Dogmengesch. I[3], 144). Je umfassendere Konsequenzen man allmählich hieraus zieht und je lebhafter man über-

lieferte Anschauungen und Begriffsformen damit vermengt, desto sicherer ist der lebendige Fortbestand dieser Grunderfahrungen, die man andauernd aus der Wirkungskraft Christi entnahm. Endlich aber muß daran erinnert werden, daß dies doppelte Erleben an der Person Christi ja keineswegs zufällig entstand, sondern sich aus dem Bedarf des sündigen Menschen mit Notwendigkeit ergab. Je lebhafter durch die Berührung mit Christus das Bewußtsein der Sünde in den Seelen gesteigert wurde, desto deutlicher trat dieser doppelte Bedarf hervor und desto unmittelbarer wurde die Empfindung, das von Christus zu empfangen, wessen man bedurfte. Erst wenn man die Erfahrung der Sünde mit dem Eindruck, den Christus hervorruft, verbindet, begreift man ganz, daß es sich bei den Aussagen über Christi Wirkungen nicht um theoretische Formeln, sondern um innerlich erlebte Erfahrungen handelt. Die Sünder bedürfen dessen, der nichts anderes sein wollte als der Heiland der Sünder. Ohne die Sünde ist die Erlösung freilich eine bloße Idee. Wo aber wirkliches Sündenbewußtsein mit dem Erlöser in innere Berührung kommt, da ist die Erlösung eine *unmittelbar erlebte reale Wirkung des Erlösers* oder dann eine religiöse und sittliche Erfahrung.

4. Aus dieser Erkenntnis folgt ein methodischer Grundsatz. Wenn die Wirkung Christi zu allen Zeiten Gegenstand unmittelbarer innerer Erfahrung, zugleich aber von der Offenbarung durch den geschichtlichen Christus bedingt ist, so läßt sich die *Erfahrung von Christus* nicht nach seiner Menschheit und Gottheit teilen, sondern sie *bezieht sich gleichmäßig auf das Göttliche wie Menschliche in Christus.* Zwar läßt sich denken, daß schon aus der Vergegenwärtigung des geschichtlichen Wirkens Jesu Erfahrungen hervorgehen, da aber diese als religiöse die Unterwerfung unter den Willen Christi in sich schließen, müssen sie sowohl auf den geschichtlichen Menschen als auf den in ihm sich erschließenden Gottesgeist zurückgeführt werden. Das entspricht der Erkenntnis der Person Christi in ihrer Gottmenschheit. Das Nämliche gilt aber auch, wenn man die Frage von der Unterscheidung zwischen der *Niedrigkeit und Hoheit Christi* her stellt. Es kann allerdings nicht gesagt werden, daß Christi Leiden auch Gottes Leiden sei (vgl. S. 198). Aber das schließt nicht aus, daß wir über der Anschauung des Leidens Christi als eines wesentlichen Bestandteiles

seines Erlöserberufes zu dem Bewußtsein des in diesem Leiden sich auswirkenden göttlichen Erlöserwillens gelangen. Dazu kommt, daß für uns das Leiden überhaupt nur als durch die Erhöhung Christi überwunden in Betracht kommt, sodaß also die Anschauung des Leidenden zu dem Erhöhten und die Erfahrung dieses zu der Anschauung jenes treibt, denn die Bedeutung des Leidens wird nur dann erfaßt, wenn man es als den Ausdruck des Erlöserwillens und somit auch als den Weg zur Herrlichkeit versteht: *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* (Röm. 4, 25). Somit ist also Christi Wirken Gegenstand religiöser Erfahrung sowohl als göttliches wie als menschliches, wie auch als Tat des Erniedrigten wie des Erhöhten. Das heißt aber, daß nicht nur ein Glied dieser beiden Gegensätze für sich als erlösungskräftig anzusehen ist, sondern daß diese Wirkung ihm nur in seiner Bezogenheit auf das ihm entsprechende andere Glied zukommt. Demnach kann also weder das erneuernde Wirken Christi ausschließlich seiner Gottheit oder seinem Wirken in dem Stand der Erhöhung zugeschrieben werden, noch auch die Sündenvergebung nur von seinem menschlichen Leiden oder seinem Wirken in Niedrigkeit abhängig gemacht werden. Das einheitliche Wirken des ganzen Christus kommt vielmehr für ersteres wie für letzteres als Grund in Betracht. Dies wird sich weiterhin in der Darstellung des Werkes Christi im einzelnen zu bewähren haben.

5. Blicken wir auf diese Übersicht zurück, so wird einleuchtend sein, daß der Gegensatz zwischen der mannigfachen Differenzierung der überlieferten Lehrformeln und der wesentlichen Einheit der religiösen Erfahrung auf unserem Gebiete ein überaus fruchtbares Gebiet für die religionspsychologische Analyse darbietet gemäß der Bd. I, 30f. dargelegten Auffassung dieser, wie denn überhaupt die Kraft dieser Methode nicht an Beobachtungen von innerlich noch unsicheren, sondern von religiös gereiften Personen deutlich werden kann. Wir können uns hierauf nicht weiter einlassen. Dagegen müssen wir zusehen, ob wir auf Grund unserer Übersicht, die durch ein reiches empirisches Material illustriert werden könnte, zu einer sachentsprechenden Gliederung desselben gelangen. Seit Calvin wird es üblich von einem *Officium Christi triplex* zu handeln. Die alten Dogmatiker führen dies folgendermaßen aus. Als Prophet hat Christus den

Willen Gottes verkündigt und läßt dies durch das kirchliche Lehramt fortsetzen. Als Hoherpriester hat er durch die Satisfaktion seines Opfers Gott mit den Sündern versöhnt und läßt dies auch jetzt durch seine *Interpellatio* und *Intercessio* bei Gott wirksam werden. Als König ist er der Weltregent, welcher die Erhaltung und Leitung der Welt im allgemeinen (*regnum potentiae*), der Kirche im besonderen durch Betätigung seiner Gnade (*regnum gratiae*) sowie endlich der Vollendeten im Himmel (*regnum gloriae*) ausübt. — Aber diese Einteilung kann nicht als sach- und zweckgemäß empfohlen werden. Zunächst ist sie nicht der Sache selbst entnommen, sondern versucht das einzigartige Wirken Christi durch geschichtliche Vorbilder zu veranschaulichen. Sodann wird dem Berufe Christi eine Ausdehnung gegeben, die über den Bereich der Erlösung hinausgeht. Endlich ist das königliche Amt in seinem Hauptbestandteil nur eine Wiederholung dessen, was schon in dem prophetischen zum Ausdruck kam. Mit Recht wird daher diese Einteilung von dem Neueren zumeist aufgegeben. Ohne schon hier präzise Formeln festzustellen, darf soviel gesagt werden, daß man der Eigenart des Wirkens Christi am besten dadurch entsprechen wird, daß man zunächst sein erneuerndes schöpferisches Wirken oder die Erlösung im Sinn der Erneuerung behandelt, dann von dem neuen Verhältnis der Versöhnung spricht, das er in Sündenvergebung und Rechtfertigung zwischen Gott und der Menschheit herstellt. Dabei ist die Betrachtung so anzuordnen, daß die logische Beziehung zwischen diesen beiden Seiten des Werkes Christi von vornherein beachtet wird.

§ 34. Der neutestamentliche Stoff der Lehre von dem Werke Christi.

1. Angesichts der Bedeutung, welche gerade bei dem Verständnis der Erlösung einer Anzahl neutestamentlicher Stellen in der dogmatischen Diskussion zukommt, wird es sich empfehlen ihren Inhalt schon jetzt festzustellen, um die dogmatische Darstellung später nicht allzusehr mit exegetischen Erörterungen zu durchsetzen.

In bezug auf die Anschauung Jesu selber von der Bedeutung seines Wirkens für die Erlösung sondern sich auf den ersten Blick zwei große Gedankenkomplexe voneinander. In der Überzeugung, daß die letzte Epoche der Geschichte anbricht, hat Jesus den Gedanken von der erlösenden Gottesherrschaft in dem Sinn verkündet, daß er diese Herrschaft vermöge des ihm mitgeteilten Erlösergeistes in der Menschheit anzubahnen und durchzuführen habe. Dadurch soll die Menschheit in ein Reich Gottes, welches seinen Mitgliedern die Seligkeit bringt, verwandelt werden. Jesus hat dabei einen letzten Entscheidungskampf zwischen dem Gottesreich und dem Weltreich vorhergesehen und sich selbst die Rolle des Siegers und Richters in dem letzten Kampf beigelegt (vgl. oben S. 135). Indem Johannes in seiner Weise den hebräischen Begriff der Gottesherrschaft seinen hellenistischen Lesern durch derartige gemeinverständliche Begriffe wie Licht und Leben, Weg und Wahrheit, Brot und Wasser des Lebens erläutert, macht er in anschaulichster Weise klar, daß der Gedanke der Gottesherrschaft Christi in der Tat als die erleuchtende und belebende Kraft des Geistes zu verstehen ist und zeigt zugleich, welcher Reichtum der Beziehungen zu dem religiösen und sittlichen Leben in der Idee der Gottesherrschaft beschlossen war. Dies findet auch darin seine Bestätigung, daß in dem Vaterunser des Lukas sehr wahrscheinlich an der Stelle der Bitte um das Kommen der Herrschaft eine Bitte um das Kommen des Geistes stand wie ähnlich in dem Kreise des Matthäus es üblich geworden war, die Reichsbitte zu erläutern durch die Bitte um die Verwirklichung des göttlichen Willens auf der Erde. Aus alledem bestätigt sich, daß der Gedanke Jesu, welcher die Gegenwart der Gottesherrschaft durch die Wirkungen des Geistes begründet in dem sicher ursprünglichen Spruch Mt. 12, 28 (vgl. oben S. 160f.), in der Urchristenheit geläufig gewesen ist. Wir brauchen auf diesen Gedanken im Hinblick auf unsere frühere Erörterung hier nicht weiter einzugehen. Der Grundgedanke Jesu war also, daß er vermöge des mit ihm geeinten Erlösergeistes die Gottesherrschaft oder die Erlösung in der Menschheit verwirklicht. Dies gilt nicht nur im abschließenden eschatologischen Sinn, sondern auch im Sinn der religiösen und sittlichen Erneuerung des Menschengeschlechtes.

2. Zu diesem umfassenden Gedankenkomplex tritt nun aber ein zweiter, welcher seinen Mittelpunkt an der Bedeutung des Todes Jesu hat. Wir hörten schon, daß Jesus seinen Tod als eine gottgewollte Notwendigkeit angesehen hat (S. 196). Es fragt sich, wie dies zu verstehen ist. Es gibt nur zwei Stellen, die hierüber Auskunft geben. Wir gehen aus von den Worten bei der Einsetzung des Abendmahls. 1. Kor. 11, 25: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.* Nach diesem sicher ursprünglichen Wortlaut sagt Jesus, daß der Kelch den neuen Bund darstelle. Dies wird begründet durch die Worte „in meinem Blut". Das heißt, der neue Bund wird begründet vermöge des Blutes Jesu oder seines gewaltsamen Todes. Die Worte bei Matthäus: *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (26, 28) bewegen sich zwar auf der gleichen Linie, aber indem sie das Blut lediglich auf die Sündenvergebung beziehen, beschränken sie den Begriff des neuen Bundes und modifizieren dadurch den Sinn des Ausspruches. Der Gedanke des neuen Bundes ist aber ein festgeprägter. Sein Inhalt ist nach Jer. 31, 31—34, daß Gott den Menschen sein Gesetz in das Herz schreibt und ihnen ihre Sünden vergibt. Ist also von dem neuen Bunde die Rede, so bezieht sich dies auf die gesamte Neuordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, die sowohl die Erneuerung durch den Geist als die Vergebung der Sünden in sich schließt. Hierauf zielt also nach der ursprünglichen Fassung bei Paulus fraglos der Ausspruch Jesu ab. Wenn nun bei Jeremia der neue Bund ausdrücklich mit dem alten verglichen wird, dieser aber unter Anwendung von Blut promulgiert wurde (Exod. 24, 8 דַּם הַבְּרִית) und Jesus auch den neuen Bund zu Blut in Beziehung setzt, so ist zu urteilen, daß die Erwähnung des Blutes bei dem neuen Bunde eine analoge Bedeutung haben wird wie bei dem alten. Der Bund ist aber in dem biblischen und jüdischen Sprachgebrauch eine von Gott gegebene Ordnung, die den Menschen eine feste göttliche Zusage bringt und ihn zugleich zu einem bestimmten auf jene bezogenen Handeln verpflichtet (z. B. Jubil. 14, 18. 20; 15, 4. 11. 34; 21, 4; 23, 16; 30, 21). Diese Vereinbarung wird dann durch Blut feierlich besiegelt, und zwar mit der Absicht die Gültigkeit der göttlichen Ordnung festzustellen (Ex. 24, 8; Sach. 9, 11; Ps. 50, 5; Jubil. 6, 11). Was der ursprüngliche Sinn dieser Blutverwendung ist, hat für unseren gegenwärtigen Zweck

keine Bedeutung, sondern es genügt die gangbare Anwendung zu verstehen. Jesus hat also daran gedacht, daß der alte Bund durch Blut als dauernde Ordnung festgestellt worden ist, ohne daß gemeint ist, daß das Blut etwa die göttliche Ordnung hervorbringe. Wenn er nun diese Bedeutung des Blutes bei der Einführung der neuen Ordnung auf sein Blutvergießen bezieht, so soll damit zunächst nur gesagt sein, daß auch der Bestand der neuen Ordnung durch Blut gesichert ist. Das bedeutet dann, daß die Ordnung der Geistwirkung und der Sündenvergebung für immer gelten soll, hat ihr Mittler sie doch durch sein Blut bestätigt oder bis in den Tod an ihr festgehalten. Letzteres ist an sich in dem alttestamentlichen Vorbild nicht enthalten, es muß aber angenommen werden wegen der Verschiedenheit der Lage hier und dort und der starken Betonung des *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*. Somit lehrt uns die besprochene Stelle, daß die von Jesus ausgeübte Gottesherrschaft zu einer dauernden Einrichtung als die neue Ordnung oder Verfassung werden soll, indem er sie durch sein Blut oder die Hingabe seines Lebens bis zum letzten bezeugt.

3. Von hier wenden wir uns dem anderen Ausspruch Jesu zu Mt. 20, 28 und Mk. 10, 45. Die Jünger sollen nicht nach eitler Ehre geizen, sondern einander dienen, wie auch der Sohn des Menschen nicht gekommen ist bedient zu werden, sondern zu dienen *καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Der Grad der Dienstbereitschaft Jesu wird dadurch festgestellt, daß er bestimmungsgemäß bereit ist sein Leben an Stelle vieler hinzugeben. Die Bedeutung dieses Handelns wird durch das Wort *λύτρον* ausgedrückt. Wie immer das aramäische Wort, das Jesus anwandte, gelautet haben mag, so hat es sicher dem Sinn nach dem hebräischen כֹּפֶר entsprochen. Dies bedeutet das Lösegeld, das jemand zur Befreiung vom Tode oder einer Strafe gibt (Prov. 13, 8; 6, 34 f.; 19, 19; Num. 35, 31; Ps. 49, 8; Hi. 23, 24). Das Wort bezeichnet also dasselbe wie das *ἀντάλλαγμα* Mt. 16, 26, von dem Jesus sagt, das niemand es geben könne für seine Seele, wenn der Menschensohn zum Gericht kommt. Ähnliche Gedanken sind auch dem Judentum geläufig. So Henoch 98, 10: „ihr werdet hingehen und sterben, weil ihr kein Lösegeld kennet, ihr seid bereitet für den großen Tag des Gerichtes" (s. auch Pesikta 20[ab] bei Weber, Altsynagogale Theol. S. 160). Jesus will also sagen,

viele müßten dem Tode als Gericht verfallen, statt ihrer gibt er aber sein Leben hin, das heißt, er gibt es eben als λύτρον oder Kaufpreis für sie hin. Es wird also das, was die vielen tun müßten, mit dem verglichen, was Jesus tut, aber so, daß das λύτρον nur von ihm ausgeht, sofern er eben das Erforderliche an ihrer Statt tut. *Λύτρον* gehört also nicht zu *ἀντί*, sondern es ist eingeschoben zur Erläuterung dessen, was es für die vielen bedeutet, daß Jesus anstatt ihrer das tut, was sie tun bzw. leiden sollten. Es ist hiernach durchaus unveranlaßt den Opfergedanken zur Erklärung herbeizuziehen. Wohl aber ist bei der Gedankenverbindung der dem Judentum vertraute Gedanke der Stellvertretung vorausgesetzt. Der Sinn des Jesuswortes ist also, daß er die Menschen von dem Tode befreit. Der Tod ist dabei, wie die Parallele aus Henoch deutlich zeigt, als Gericht über die Sünder gemeint. Von diesem Gericht befreit Jesus aber dadurch, daß er an Stelle vieler sein Leben in dienstwilligem Gehorsam in den Tod gibt und dadurch das λύτρον herstellt, das sie nicht darbieten können. Anders ausgedrückt, beschafft er also die Sündenvergebung dadurch, daß er seinen Dienst treu bis zum letzten leistet. Der Gehorsam des einen, den die vielen nicht zu leisten vermögen, ist somit der Grund, um dessentwillen den vielen die Sünde vergeben wird. Es ist also ein Gedanke wie der Gen. 18, 26 ff., wo Gott sich bereit erklärt, um einiger Gerechten willen den Ungerechten die Strafe für ihre Sünden zu erlassen, oder wie der im rabbinischen Gleichnis, wo der König den Garten, der voller Dornen und Disteln ist, zerstören lassen will, aber, als er auf eine duftende Rose in ihm stößt, spricht: „um dieser Rose willen werde der Garten gerettet," das heißt, um Israels willen wird die Welt verschont (Bacher, Agada der paläst. Amoräer III, 169 f.). Wenn also nach der vorigen Stelle die neue Ordnung durch Christi Blut festgelegt wird, so wird hier gesagt, wie der eine Bestandteil der neuen Ordnung, durch den Tod Christi realisiert wird. Es wird somit hier der Tod Christi nicht nur als Beweis der beständigen Geltung der neuen Ordnung angesehen, sondern als der wirksame Grund der Verwirklichung des hier in Betracht kommenden Stückes der neuen Ordnung. Christus bezeugt also nicht nur die neue Ordnung, sondern er ist auch tätig zu ihrer Verwirklichung. Da die Stelle den neuen Bund sowie das Blut nicht erwähnt, so wird

man sie nicht so beschränken dürfen, als wenn auch hier nur gemeint ist, daß er den neuen Bund bezeugt, der eben Sündenvergebung enthält und dadurch auch von dem Todesgericht befreit. Wir haben also hier einen neuen Gedanken gewonnen, der über das Wort vom Bundesblut hinausgreift. Man darf ihn dahin ergänzen, daß Jesus den neuen Bund, dessen Bestand er durch sein Blut garantiert, zugleich verwirklicht, und zwar als Geistmitteilung durch das Wirken seines Lebens, als Sündenvergebung durch seine Hingabe in den Tod.

Noch einige Stellen können hier herangezogen werden. Joh. 10, 11 ff. nennt Jesus sich den guten Hirten und führt dies auf den Satz hinaus: *καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων*, und zwar tut er dies freiwillig (10, 11. 15. 17 f.). Durch treue Hingabe bis zum Tode wird er hiernach der Retter der Seinen. Indem er so handelt, erfüllt er den göttlichen Willen (18, 11) und zeigt zugleich die Größe seiner Liebe (15, 13). Er vergleicht sich dem Weizenkorn, das gerade dadurch, daß es stirbt, viel Frucht bringt (12, 24. 32), gibt er doch sein Fleisch für das Leben der Welt hin (6, 51). Auch der Täufer sagt von ihm als dem Gotteslamm: *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* (1, 29). Diese Aussprüche, deren Herkunft von Jesus selbst im einzelnen nicht gesichert ist, führen sachlich über die sicheren Jesusgedanken nicht hinaus. Sie sagen nur, daß Jesus durch seine Treue bis zum Tode der Errettung der Menschen dient. Eine sachliche Begründung dieses Urteils wird aber nicht gebracht.

4. Somit kann die Anschauung Jesu selber von seinem Erlöserwirken kurz so zusammengefaßt werden. 1. In der Kraft des göttlichen Geistes führt Jesus die Gottesherrschaft auf Erden aus zur Erlösung der Menschen von der Sünde. 2. Er bringt hierdurch den neuen Bund und ratifiziert ihn, indem er seinem Werk bis in den Tod treu bleibt. 3. Somit empfängt die Menschheit durch ihn die Güter des neuen Bundes, nämlich die Wirkung des Geistes und die Sündenvergebung. 4. Aber Jesus ratifiziert nicht nur den neuen Bund, sondern er verwirklicht ihn auch, indem er durch sein Leben den Geist wirksam werden läßt und indem er durch sein stellvertretendes Sterben der Grund der Sündenvergebung wird. — Somit stellt sich in den beiden korrelaten Begriffen der göttlichen Herrschaft und des neuen Bundes oder der neuen Verfassung das gesamte Werk Christi

dar. Und zwar so, daß die Gottesherrschaft sich in seinem Wirken in der Kraft des Geistes offenbart, während der neue Bund zwar auch dies Wirken in sich schließt, aber dem die Sündenvergebung als in dem Leiden Christi begründet hinzufügt.

5. Wir wenden uns *Paulus* zu. Wir gehen aus von 2. Kor. 5, 17—21. Hier sagt Paulus, daß wer in Christus ist, eine neue Kreatur ist (vgl. Gal. 6, 15). In Christus sein heißt aber in seinem Geist sein, wofür auch gesagt wird, daß der Geist Christi in dem Menschen wohnt und ihn mit Christus so verbindet, daß er *ein* Geist mit ihm wird und sein Geist Leben wird, wie Christus auch durch diesen dem Menschen mitgeteilten Geist dessen Leib einst lebendig machen wird (Röm. 8, 9—11; 1. Kor. 6, 17; 3, 16; 9, 21; Gal. 2, 20; Phil. 3, 21). Ob Christus in dem Menschen oder der Mensch in Christus ist, ist aber dasselbe, sofern Christus die alldurchdringende und allumfassende Geistenergie ist. Durch den Geist Christi wird also der Mensch erneuert zu einer neuen geistigen Kreatur, die hierdurch auch des ewigen Lebens teilhaftig wird. Paulus fährt nun aber 2. Kor. 5, 18 ff. fort und sagt, daß dies auf Gott zurückgeht, der uns mit sich versöhnt oder in das neue Verhältnis der *καταλλαγή* d. h. des Ausgesöhntseins mit sich versetzt hat durch Christus. Nämlich Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst, indem er den Menschen die Sünden nicht mehr anrechnet und dies durch die Einrichtung der Predigt von der Versöhnung zu einer festen Ordnung in der Menschheit machte (vgl. Eph. 2, 14. 18; 3, 12). Daß wir aber in dieser Weise in Christus Gottes Gerechtigkeit werden, wird begründet: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν.* Diese Worte können nur bedeuten, daß Gott den von jeder Sünde innerlich freien Christus so behandelt hat, wie nur der Sünder behandelt zu werden verdient. Oder das unschuldige Leiden Christi ist nach Gottes Ordnung das Mittel gewesen, durch das wir zu Gott in das Verhältnis der *καταλλαγή* kommen oder Sündenvergebung und Gerechtigkeit bei Gott erlangen. Dies ist aber geschehen, sofern Gott uns durch den Geist Christi zu einer neuen Kreatur machen wollte. Die *Versöhnung der Sündenvergebung* durch das Leiden Christi geht also auf denselben Gott zurück, der uns durch Christi Geist zur *neuen Kreatur* macht, und zwar so, daß ersteres der objektive Grund von letzterem ist.

Diese beiden Gedankenreihen entsprechen zunächst deutlich dem Selbstzeugnis Jesu wie auch dem Inhalt des neuen Bundes, wie er Jer. 31 bestimmt ist. Aber auch das alte Taufbekenntnis sagte, wenn nicht alles täuscht, von Christus aus: *ἔχρισεν αὐτὸν πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει καὶ κύριον ἐποίησεν καὶ . . . ὅτι ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς* (Act. 10, 38; 4, 27; 1. Kor. 15, 3 vgl. Dogmengesch. I[3], 203 f. A. 3). Dem entspricht es, wenn im Hinblick auf das Bad der Wiedergeburt sowohl von der Mitteilung der *ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου* die Rede ist wie auch als Erfolg der Taufe von *δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι* d. h. von der Gerechtsprechung geredet wird (Tit. 3, 5—7). Wir werden also immer wieder darauf geführt, daß Christi Werk in der Verwirklichung der beiden Jer. 31 verheißenen Gaben besteht. Der Erfolg dieses Wirkens kommt zum Ausdruck etwa in den Formeln *ἐν Χριστῷ* oder *καινὴ κτίσις* und in dem *δικαιοῦσθαι* oder der *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*. Daß es sich hierbei aber wirklich um eine neue Verfassung handelt, das zeigt sich bei Paulus deutlich darin, daß er das mosaische Gesetz als durch Christus auch für die Judenchristen abgetan ansieht, damit auch sie die Verheißung des Geistes durch Glauben empfangen (Gal. 3, 10—14. 17 f.; Eph. 2, 15; Röm. 8, 3). Mit Christus sind die Christen lebendig geworden und die Sünde ist ihnen vergeben, denn das Gesetz ist aus dem Mittel getan, hat Gott doch die Engel, die ihn umgaben und durch die das Gesetz gegeben wurde, wie ein altes Gewand abgeworfen, indem er in Christus über sie triumphierte. Das heißt, eine neue Offenbarung in Christus ist an die Stelle der alten durch Engel vermittelten eingetreten, in der die Vergebung und der Geist allein gelten (Kol. 2, 13—15 vgl. hierzu Luther (Dogmengesch. IV 1[3], 193)). Also: *εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον* (Gal. 5, 18).

6. Es bedarf nicht dessen, daß wir dem Gedanken, daß Christus durch die Kraft seines Geistes die Sünder zu einer neuen Kreatur macht, weiter nachgehen. Das ist schon in der Christologie geschehen und tritt außerdem in fast allen Erörterungen des Paulus klar zutage als der Niederschlag der allgemeinen christlichen Erfahrung von dem Wirken des erhöhten Christus. In Christus sterben wir der Sünde und leben Gott und erfüllen daher freiwillig in der Kraft des Geistes den Willen Gottes (Röm. 6, 11; 8, 4). Anders steht es mit der zweiten Gedankenreihe. Zwar

ist die Gewißheit der Sündenvergebung ein sicherer Bestandteil des Christusglaubens des Paulus. Da es aber nicht ohne weiteres verständlich ist, an welche alttestamentlichen Ideen er seine diesbezüglichen Erörterungen anschließt, bereitet deren Erklärung Schwierigkeiten. — Die Rechtfertigung und Sündenvergebung erscheint in der Regel als eine Wirkung des Leidens und des Todes Christi. Jedoch muß von vornherein klargestellt werden, daß dem Tode Christi eine solche Wirkung nur zusteht, sofern es der Tod des von Gott wieder Auferweckten ist. Christi Gerechtigkeit wird denen zugerechnet, die an Gott glauben, der ihn von den Toten erweckt hat, „welcher hingegeben wurde wegen unserer Übertretungen und auferweckt wegen unserer Rechtfertigung" (Röm. 4, 24. 25 vgl. 1. Ptr. 1, 21). Niemand kann die Erwählten Gottes verdammen, denn Christus, der gestorben oder vielmehr auferweckt ist, *ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* (Röm. 8, 34). Die Fortdauer der Wirkung seines Leidens hängt also daran, daß er lebt und als Lebendiger dauernd für die Sünder eintritt (vgl. 1. Joh. 2, 1. 2; Hbr. 7, 25). Wäre Christus nicht auferstanden sondern nur gestorben, so wäre der Glaube der Christen leer und sie wären noch in ihren Sünden (1. Kor. 15, 17). Das heißt, der Tod Christi wäre, wenn Gott Christus nicht durch die Auferweckung als gerecht anerkannt hätte (vgl. S. 210), umsonst oder unkräftig zur Erlösung gewesen. Von einer Heilsbedeutung des Todes Christi kann somit nur die Rede sein, sofern Gott ihn durch die Auferstehung anerkannt oder ihm bleibende Wirkung verliehen hat. Es widerspricht dem nicht, wenn Paulus auch gelegentlich die Rechtfertigung zu Christi Blut, die endgültige Errettung vom göttlichen Zorn aber zu seinem gegenwärtigen Lebenszustand in Beziehung setzt (Röm. 4, 9. 10; 6, 3 f.), da dies beides nur zwei Seiten des einheitlichen Werkes Christi sind und ihrer rhetorisch bedingten Trennung entsprechend auch Christi Wirken gespalten wird. Ebensowenig kann es Wunder nehmen, daß oft nur das Leiden als Ursache der Erlösung erwähnt wird (z. B. Gal. 1, 4) oder auch die Heiligung auf die gleiche Ursache zurückgeführt wird (Eph. 5, 25 f.).

Aber wie meint es Paulus nun eigentlich, wenn er dem Tode Christi die Wirkung der Sündenvergebung und der *καταλλαγή* zuschreibt? Röm. 3, 23—26 erklärt er, daß die Sünder umsonst oder durch Gnade gerecht gesprochen werden vermöge der Er-

lösung durch Christus, *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον (διὰ πίστεως) ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Gott hat hiernach Christus öffentlich hingestellt vermöge seines Todes, als *ἱλαστήριον*. Dies Wort kann als Neutrum gefaßt werden und bezeichnet dann das Sühnemittel, denn an den auch so genannten Deckel der Bundeslade zu denken gibt der Zusammenhang keinen Anlaß. Es kann aber auch maskulinisch genommen werden und bezeichnet dann Christus als den Sühner. Letzteres dürfte wahrscheinlicher sein, sachlich entsteht aber daraus kein Unterschied, denn jedenfalls ist der Gedanke der, daß der Tod Christi zum *ἱλασμός* bezüglich der Sünde nach Gottes Ordnung gedient hat (1. Joh. 2, 2; 4, 10). Der Begriff *ἱλάσκεσθαι* bedeutet keinesfalls, wie in der heidnischen Gedankenwelt eine Umstimmung Gottes, sondern das *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας* (Hbr. 2, 17) bezeichnet als Wiedergabe des alttestamentlichen כִּפֶּר die von Gott selbst dem Sünder an die Hand gegebene sühnende Bedeckung seiner Sünde, etwa durch ein Opfer (z. B. Lev. 5, 6). So ist es auch hier gemeint. Gott selbst bewirkt, daß Christi Blut zur sühnenden Bedeckung der Sünde gereicht und so die Befreiung von Schuld und Strafe — so ist *ἀπολύτρωσις* V. 24 gemeint, vgl. Kol. 1, 14; Eph. 1, 7; Hbr. 9, 15 — oder die Gerechterklärung und Vergebung herstellt. Daß aber Gott derart Rechtfertigung eintreten ließ, geschah zum Erweis seiner Gerechtigkeit, da er vorher die Sünden hatte hingehen lassen. Entgegen dem Anschein, als kümmere Gott sich nicht um die Sünde, hat er jetzt seine Gerechtigkeit offenbart. Dies kann in dem Zusammenhang nicht wohl bedeuten, daß Gottes Absicht bei dem blutigen Tode Christi gewesen sei, zu zeigen, daß entgegen dem Schein er doch Strafgerechtigkeit anwende, denn so würde Christi Blut nur vergossen, um diesen Schein abzuwehren, während in Wirklichkeit Paulus doch die Erlösung durch das Blut gewirkt sein läßt. Zudem standen genug Beispiele aus dem A. T. zur Verfügung, um diesen Schein zu widerlegen. Wenn aber alles Voranstehende Gottes Gnadenerweisung bezeichnet, so kann die *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης*, welche das Ziel dieser Gnaden ist, unmöglich auf die strafende Gerechtigkeit gehen, sondern es ist die Treue Gottes gemeint (vgl. Bd. I, 415). Die Gerechtigkeit, welche von Gesetz und Propheten bezeugt war (V. 21), stellte Gott durch Christus her und bewies dadurch, daß er Wort hält oder treu ist, konnte es doch bis auf Christus aussehen, als ließe er

trotz jener Verheißungen der Sünde ihren freien Lauf (vgl. 4. Esr. 8, 31 f.).

Hiernach ist zunächst völlig klar, daß die Sühne Christi von Gott selbst geordnet ist als etwas, was zur Erlösung dient. Nun fragt es sich aber, nach welchem Typus diese Gedankenverbindung des Paulus gebildet ist. Man kann zunächst an das Vorbild der alttestamentlichen Opfer denken. Aber die einzige Stelle, die Christus als Opfer bezeichnet, ist nur Anwendung einer geläufigen Redeweise und besagt nichts anderes als was auch sonst von Menschen gesagt wurde (Phil. 2, 17; 4, 18; Röm. 12, 1 f.; 1. Ptr. 2, 5). Überhaupt empfängt man, abgesehen von dem Hebräerbrief (s. unten), aus dem neutestamentlichen Schrifttum den Eindruck, daß die alte Theorie und Praxis des Opfers für das religiöse Bewußtsein keine irgendwie leitende Bedeutung gehabt hat. Dagegen war hinsichtlich der Sühne ein anderes Vorbild dem Judentum ganz geläufig, das der Idee nach sich freilich mit dem Grundgedanken der Opferbedeutung in der Thorah berührt. Um diese zu verstehen, muß man überlegen, daß das Blut der Hauptbestandteil des Opfers ist, weil in ihm das Leben enthalten ist und daß daher durch das Blut Sühne herzustellen ist (Lev. 17, 11). Nun soll der Opfernde seine Hand auf das Opfertier stemmen, um Sühne zu erlangen (Lev. 1, 4 vgl. 16, 21). Wenn aber Leben in dem Blut ist und der Opfernde zwischen sich und dem Opfertier eine Verbindung herstellen soll, so dürfte der eigentliche Gedanke der sein, daß er sein eigenes Leben Gott darbringt und zur Bezeugung dessen das lebendige Blut des Tieres hingibt. Nicht daß das Tier getötet wird, ist also die Hauptsache, sondern die Tötung ist nur notwendig, um das lebenshaltige Blut zu gewinnen als Symbol der Hingabe des eigenen Lebens an Gott. So versteht sich dann auch der Gedanke, daß das rechte Opfer ein zerbrochener Geist sei (Ps. 51, 19 vgl. auch Röm. 12, 1). Wie nun aber hier das Blut des Tieres an die Stelle des lebendigen Menschen tritt und Sühne bewirkt, so ist es ein geläufiger Gedanke, daß der Gerechte durch sein Tun oder Leiden die Schuld Israels sühnt. Das kann geschehen durch die Fürbitte des Gerechten, auch nach seinem Tode. Es kann aber auch dadurch bewirkt werden, daß er für die anderen leidet. Und ebenso sühnt der Tod des Gerechten die Sünden, sodaß er die Kraft des Versöhnungstages

hat (Ez. 4, 4 ff.; 14, 14 ff. 22; Jes. 53, 10—12; Weber, Theol. des Talmud S. 313 ff.). Dies Einsetzen des eigenen Lebens kann geradezu als Schuldopfer bezeichnet werden (Jes. 53, 10) oder es kann von dem *ἱλαστήριος θάνατος* der Gerechten geredet werden, die ihr Leben als ein *ἀντίψυχον* für die Sünde des Volkes dargebracht haben (4. Makk. 17, 20 ff.). In derartigen Wendungen wirkt freilich etwas von der Blutmystik der Opfer nach. Der eigentliche Gedanke ist aber doch der, daß Gott vergibt, indem er die Gerechtigkeit der Frommen den Schuldigen zurechnet (4. Esr. 8, 26 ff. vgl. oben S. 239). Dem entspricht es auch, daß Paulus den Tod Christi keineswegs als eine dingliche Opfergabe wirksam werden läßt, sondern daß der Tod Christi als die Spitze seines Gehorsams gegen Gott betrachtet wird (Phil. 2, 8; Röm. 5, 19; Hbr. 5, 8). Der Tod Christi hat demnach stellvertretende Bedeutung. Er gibt sich hin oder wird hingegeben für die Menschen (*διδόναι* Gal. 1, 4; Tit. 2, 14; *παραδιδόναι* Röm. 4, 25; 8, 32; Gal. 2, 20; Eph. 5, 2. 25), wobei der Zusatz *ἀντίλυτρον* (1. Tim. 2, 6) den Sinn deutlich macht. Die Wendung geht auf Mt. 20, 29 zurück (vgl. Jes. 53, 4. 5. 12). Eine feste Formel, die ohne genauere Bestimmung gebraucht wird, ist auch das Erkauftsein durch Christus (1. Kor. 6, 20; 7, 23 vgl. 2. Ptr. 2, 1; Apok. 5, 9; 14, 3 f.). Gal. 3, 10—13 wird ausgeführt, daß Christus die Juden aus dem Fluch des Gesetzes freigekauft habe *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*, das heißt, daß er nach Deut. 21, 23 in die Lage eines am Kreuze Hängenden oder eines Verfluchten gekommen sei, was eine ähnliche Abkürzung ist wie 2. Kor. 5, 21 (vgl. S. 241).

7. Erinnern wir uns jetzt des Ausgangspunktes unserer Erörterung 2. Kor. 5 (S. 241), so dürfen wir sagen: Gott macht die Sünder zu einer neuen Kreatur durch den Geist Christi, und zwar sofern er Christi bis in den Tod bewährten Gehorsam zur Sühne für die Sünder bestimmt hat. Dies letztere hat aber zum Erfolg die *καταλλαγή* als das neue Verhältnis zwischen Gott und Mensch, in dem die Sünder, welche früher von Gott als Feinde angesehen wurden, nun mit ihm ausgesöhnt sind und daher als gerecht angesehen werden, Frieden mit Gott haben durch Christus, durch welchen sie den Zutritt zu der Gnade erlangt haben und voller Hoffnung auf die künftige Vollendung sind. Daß aber dies neue Verhältnis wirklich eingetreten ist, bewährt sich daran, daß Gott den Christen

bereits den Geist gegeben hat, d. h. sie zu neuen Kreaturen gemacht hat. Somit ist das Verhältnis der Aussöhnung bereits jetzt eine Wirklichkeit, auf die sich die christliche Hoffnung gründen kann (Röm. 5, 1—11; 2. Kor. 5, 17 f.). Ist also *καταλλαγή* vorhanden, so ist mit diesem neuen Verhältnis zwischen Gott und Menschen auf ein neues Verhalten Gottes zu den Menschen sowie der Menschen zu Gott gegeben. Dann aber ist es auch selbstverständlich, daß die alte gesetzliche Ordnung abgetan ist, wie wir hörten (S. 242). Somit hat Paulus die Gedanken Jesu aufgenommen und bestätigt. Was bei Jesus der neue Bund ist, ist bei Paulus das neue zwischen Gott und Mensch bestehende Verhältnis der *καταλλαγή* samt der hierdurch vorausgesetzten Aufhebung der Gesetzesordnung. Was bei Jesus das *λύτρον* besagt, kommt bei Paulus in dem *ἱλαστήριος* zum Ausdruck. Und Jesu Gedanken von der durch seinen Geist ausgeübten Gottesherrschaft kehrt bei Paulus in dem Gedanken des *κύριος*, der das *πνεῦμα* ist (2. Kor. 3, 17), wieder.

Die sonstigen neutestamentlichen Stellen führen über diese Gedanken nicht hinaus, sei es daß Christus als der bezeichnet wird, der unsere Sünden trug oder durch sein Blut uns von ihnen erlöste (1. Ptr. 1, 18—21; 2, 24; Ap. 1, 5), sei es, daß der Gerechte für die Ungerechten starb sie zu Gott zu führen oder ihr *ἱλασμός* wurde (1. Ptr. 3, 18; 1. Joh. 2, 2; 4, 10) und als ihr Anwalt bei Gott tätig ist (1. Joh. 2, 1) oder auch die Werke des Teufels zerstört (1. Joh. 3, 8).

8. Dagegen bedarf der Hebräerbrief noch einiger besonderen Bemerkungen. Der Verfasser will zeigen, daß alle Einrichtungen des alten Bundes nur Schatten und äußerliche Vorbilder waren, die keine dauernde Reinigung zu bewirken vermochten. Demgegenüber bietet der neue Bund in allem innere Wirkungen von dauerndem Bestand. Christus ist der ewige Hohepriester, der Himmel ist seine Stiftshütte (9, 1. 11). Durch ewigen Geist hat er sich als untadelig dargebracht und reinigt dadurch die Gewissen von den toten Werken dem lebendigen Gott zu dienen (9, 14). Sich selbst brachte er Gott zum Opfer dar, das ein für allemal genügt (7, 27; 9, 12). So ist er der ewige Hohepriester, der immerdar im Himmel für uns eintritt (7, 25; 9, 24). Mit dem neuen Hohenpriestertum und dem neuen Heiligtum ist aber auch die neue *διαθήκη* in Kraft getreten, deren

ἔγγυος und μεσίτης Christus ist (7, 22; 8, 6; 9, 15; 12, 24). Sein Blut ist αἷμα διαθήκης αἰωνίου (13, 20), dessen es zur Einweihung des neuen wie einst des alten Bundes bedurfte (9, 18 ff. 15 ff.). Fragen wir nun nach den Wirkungen des ewig gültigen Opfers des neuen Bundes, so sind zwei Reihen von Wirkungen zu unterscheiden. Nach der einen findet eine Reinigung von den Sünden statt (1, 3), die Gewissen werden befreit dem lebendigen Gott zu dienen (9, 14), die Menschen werden geheiligt (2, 11; 9, 13; 10, 10; 13, 12) und für immer vollendet (9, 14; 12, 23), was eben die alttestamentlichen Riten nicht zustande bringen konnten (10, 1; 7, 19). Nach der anderen Reihe bewirkt Christi Opfer ein ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας (2, 17) und daher Sündenvergebung (9, 22. 15; 12, 24). Ebenso dient aber sein Tod auch zur Entmächtigung des Teufels, in dessen Gewalt der Tod steht, und befreit dadurch die Menschen von der Todesfurcht (2, 14). Indem aber Christus selbst Leid und Tod geschmeckt hat, wird er uns zum barmherzigen Hohenpriester, zu dem wir mit Freudigkeit herantreten können (2, 9. 18; 4, 15; 5, 2; 10, 19. 22). — Christi gesamtes Werk untersteht somit dem Gesichtspunkt seines einmaligen in der Kraft des Geistes vollzogenen Opfers. Der Erfolg dieses Opfers des neuen Bundes besteht aber einerseits in der Sühne für die Sünden und somit in Sündenvergebung und Befreiung von der Todesfurcht, andererseits aber in der inneren Reinigung, Heiligung und Vollendung der Menschen. Damit sind wir wieder auf die beiden in dem neuen Bund enthaltenen Gaben geführt. Wiewohl der Verfasser weiß, daß der Geist zu den dem Christen mitgeteilten Gaben gehört (2, 14; 6, 4; 10—29) und wiewohl er zweimal die maßgebende Stelle Jer. 31 zitiert (8, 8 ff.; 10, 16), hat er doch nicht wie Paulus die Erlösung als Wirkung des Geistes Christi gedeutet. Einmal weil Jeremias den Geist nicht ausdrücklich erwähnt, vor allem aber weil das Schema des hohenpriesterlichen Amtes, nach welchem er Christi Wirken beschreibt, ihm hierzu keine Möglichkeit bot. Da nun das ganze Werk Christi als das vollendete Gegenstück des hohenpriesterlichen Opfers behandelt wird, fällt das Hauptgewicht auf die von Christus geleistete Sühne bzw. die Vergebung. Aber hiermit verbindet sich ihm der Gedanke der Heiligung durch den Geist (10, 29) und der inneren Vollendung der Menschen als ein notwendiger Bestandteil der mit der ἀπολύτρωσις τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ

διαθήκη παραβάσεων gegebenen Berufung zu der αἰώνιος κληρονομία (9, 15). Somit wird man urteilen können, daß auch diese eigenartige Behandlung des Erlösungswerkes inhaltlich mit der Zweiteilung übereinkommt, die wir in Jesu eigenen Worten gefunden haben. Daran wird durch das Opferschema nichts geändert, da der Verfasser dies nicht im Sinn einer Umstimmung Gottes oder einer ihm dargebrachten Satisfaktion verwertet. Er denkt alttestamentlich, indem das ἱλάσκεσθαι nicht Gott zum Objekt hat, sondern Gott bzw. Christus das Subjekt ist, die Sünden aber das zu sühnende Objekt bilden (2, 17). Da im übrigen die Anwendung des Opfergedankens bei dem Verfasser keine neuen und fruchtbaren Gesichtspunkte zum Verständnis des Werkes Christi ergibt, so gibt er uns keinen Grund den Opfergedanken zum Ausgangspunkt der systematischen Erörterung zu machen.

§ 35. Das dogmatische Verständnis des Werkes Christi.

1. Aus unserem Überblick über die ursprüngliche Auffassung des Erlösungswerkes Christi haben wir zwei Gedanken gewonnen, die dadurch gesichert werden, daß sie in allen Zeiten sich als richtunggebend bewährt haben (vgl. S. 231). Einerseits übt Christus die erlösende Gottesherrschaft über die Menschen vermöge seines Geistes aus, andererseits ist sein gesamtes Wirken der Grund des Bewußtseins der Sündenvergebung in der Christenheit. Er macht also die böse Menschheit wirklich gut, sofern er die Menschen erneuert und heiligt. Er bricht somit die reale Macht des Bösen in der Menschheit. Indem aber die selbstwillige Hingabe an das Böse dem Menschen in dem Maße, als er von Christus erneuert wird, deutlich als Schuld zu Bewußtsein kommt und diese Schuld, weil die Menschen trotz der erneuernden Macht Christi das Böse nicht völlig und allseitig aufgeben, ihnen bleibt, ja sich sogar, im Hinblick auf die von der erneuernden Macht Christi gebotene Möglichkeit der Sünde zu widerstehen, steigert, bedürfen die Menschen wie zu Beginn so auch in dem weiteren Verlauf ihres Christenstandes der fortdauernden Erweckung der Gewißheit, daß ihnen die Schuld von Gott vergeben wird oder sie von ihm als gerecht angesehen werden. Damit ist der dop-

pelte Inhalt und der doppelte Erfolg des Werkes Christi in der sündigen Menschheit umschrieben. Durch Christus wird also das Gute gegeben und das Böse vergeben. Die Gnade macht den Menschen gut und gibt ihm, trotz des fortgesetzten Widerstandes seines bösen Willens, die Gewißheit dauernd bei Gott in Gnaden zu stehen. Dies beides darf, trotz aller Verschiedenheit der Formulierung, der Akzentuierung und der Verbindung beider Gedanken in der christlichen Praxis und Theorie, als der in der christlichen Erfahrung aller Zeiten feststehende Kern in dem Verständnis der Wohltat Christi oder seines Erlösungswerkes angesehen werden.

Will man zu einem systematischen Verständnis dieser Gedanken kommen, so wird zunächst ihr Zusammenhang mit den Voraussetzungen, die sich aus dem Gefüge unserer bisherigen Erkenntnis ergeben, geprüft werden müssen. Es handelt sich dabei um zweierlei, um die Sünde und um die Person des Erlösers. Nun bestand aber die Sünde in dem Unglauben und in der Selbstsucht. Sie war weiter eine geschichtliche Realität von unvergleichlicher Tenazität. Und sie kam endlich dem Menschen zu Bewußtsein als eine persönliche Schuld, die ihm die selbstgewollte Gottesferne zur gottgewollten Gottesferne oder zur Strafe und Unterstellung unter den göttlichen Zorn werden ließ. Hieraus ergibt sich mit aller Deutlichkeit der doppelte geistige Bedarf des Sünders, nämlich wieder Glauben zu erhalten und vermöge seiner von Gottes Willen zur Liebe und allem Guten angetrieben zu werden. Gott erweckt also eine Empfänglichkeit, das ist Glauben, in der Seele, vermöge welcher sie seine Wirkungen in sich aufzunehmen angetrieben wird. Diese Wirkungen müssen aber, wenn sie dem durch die Sünde veranlaßten Bedarf entsprechen sollen, nicht nur den Antrieb zum Guten oder die Liebe in sich fassen, sondern auch die innere Entlastung von der Schuld. Somit korrespondiert der erkannte Bedarf des Sünders genau dem, was die Erlösung in ihm bewirkt. — Es fragt sich aber weiter, ob diese dem Bedarf des Sünders entsprechende Erlösung so beschaffen ist, daß sie nicht nur diesem Bedarf, sondern auch der Person des Erlösers angemessen ist. Nun handelt es sich aber bei der Erlösung, gemäß ihrem Gegensatz zu der Sünde, einmal darum, daß sie durch göttlichen Geist oder Willen gewirkt ist, dann aber auch darum, daß eine geschichtliche oder

menschliche Person Träger des Gegensatzes wider die geschichtliche Macht der Sünde wird. Das eine wie das andere ist gleich notwendig, sei es daß man an die Ausbreitung des Geistes und die Erneuerung durch ihn in Glaube und Liebe denkt, sei es daß man sich der Erweckung der Gewißheit der Sündenvergebung im Glauben zuwendet. Mag es auch scheinen, als wenn die Erzeugung des Glaubens mit der Liebe ganz der Gottheit zufällt, so ist ihr Vollzug doch immer gebunden an die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Menschen Jesus. Und wenn andererseits der überlieferte Zusammenhang des Todesleidens Christi mit der Sündenvergebung sich nur an den Gehorsam des leidenden Menschen zu knüpfen scheint, so ist die Durchführung dieses Gehorsams nur möglich gewesen vermöge der Vereinigung des göttlichen Erlöserwillens mit dem menschlichen Willen Jesu, wie auch der göttliche Wille, da er in allem den menschlichen Willen bestimmte, diesem den Impuls zum Leiden gegeben haben muß. Es ist daher nicht angängig die beiden Bestandteile des Erlösungswerkes auf die göttliche und die menschliche Art des Erlösers zu verteilen, wie schon früher bemerkt wurde (S. 233 f.). Aus den nämlichen Gründen verbietet sich aber auch eine Teilung nach dem Stand der Erniedrigung und der Erhöhung. Nach dem Gesagten dürfen wir also urteilen, daß wie die Erlösung genau dem Bedarf des Sünders entspricht, so auch der Erlöser die durch die Erlösung geforderte Beschaffenheit besitzt. Wir haben daher keine Veranlassung den aus der ursprünglichen Erfahrung gewonnenen Inhalt des Erlösungswerkes sei es um des Bedarfes der zu Erlösenden willen, sei es wegen der Person des Erlösers abzuändern. Aber hierzu liegt auch kein Grund vor im Hinblick auf die gewonnene Gotteslehre oder auf die sozialgeschichtliche Art des Menschen. Was letztere anbetrifft, so wird der Gedanke der Kirche ihr Rechnung tragen. Hinsichtlich des göttlichen Wesens ist aber darauf zu verweisen, daß gerade die in Christus sich offenbarende göttliche Liebe und Heiligkeit die Grundlage unserer Gotteserkenntnis bildete. Fragt man aber nach dem göttlichen Zorn und seiner strafenden Gerechtigkeit, so ist von deren Sinn und Notwendigkeit in der Sündenlehre gehandelt worden. Ob und wie aber diese Gedanken mit der Erweisung des göttlichen Liebeswillens in der Erlösung auszugleichen sind, das ist eines der Probleme, die uns im folgenden beschäftigen werden.

2. Es muß nun weiter versucht werden das Grundproblem, das uns die Erlösung aufgibt, zu formulieren. Die mannigfachen geistigen Einwirkungen, welche der Mensch erfährt, bringen in ihm mehr oder minder feste Überzeugungen und Entschlüsse, Gefühle und Urteile hervor. Aber unter allen diesen Einwirkungen ist es nur eine, die in ihm Glauben erweckt. Es ist die Wirkung, die von Jesus Christus auf ihn ausgeht. Der Glaube faßt zweierlei in sich. Einmal ist er eine in dem Menschen erschlossene Empfänglichkeit, die von außen her in ihm gewirkt wird, die er aber selbstwillig bejaht und betätigt. Zum anderen bekommt diese willige Empfänglichkeit zum Inhalt die wirksame Offenbarung des absoluten Geistes. Indem der Glaube diesen Inhalt empfängt, wird das Wollen und Denken des Menschen durch den Willen des absoluten Geistes zu reiner Geistigkeit bestimmt. Dadurch wird die Selbstbestimmung des Menschen neuorientiert zu einer gegensätzlichen Stellungnahme wider den eigenen bösen Willen und dessen Ziele. Zugleich aber gewinnt das Selbstbewußtsein das Urteil von einem neueröffneten Verhältnis Gottes zu dem Menschen, das sich trotz des dazwischen kommenden bösen Willens als ein dauerndes in der fortgehenden Bereitschaft Gottes Sünde zu vergeben und daher auch den Willen zum Guten wieder herzustellen bewährt. In diesem Tatbestand sind nun zwei Probleme enthalten. Erstens fragt es sich, woher Christus und nur er die willentliche Hinnahme des göttlichen Willens oder den Glauben und mit ihm die Liebe zu erwecken vermag. Zweitens aber ist klarzustellen, woher nur durch die Vermittlung Christi der Glaube den besonderen Inhalt der Gnadenoffenbarung und in Sonderheit der Sündenvergebung erhält. Je deutlicher man erkannt hat, daß, trotz des unbewußten Strebens des Menschen nach Glaube und Liebe, in ihm nur Aberglaube und ein egoistischer Altruismus zustande kommen (S. 67. 77), desto dringlicher wird die Frage, woher nur Christus Glauben und Liebe erweckt und woher nur durch ihn das feste Bewußtsein von der Dauer der göttlichen Gnade entsteht. Es muß also sowohl die neue Selbstbestimmung des Menschen als sein neues Selbstbewußtsein aus der Einwirkung Christi erklärt werden. Das sind die Probleme, um die es sich handelt. — Man kann bei ihrer Lösung entweder ausgehen von der Tatsache der Umwandlung unseres

Wollens oder von der Tatsache des dauernden Gnadenbewußtseins. Man kann aber auch beide Fragen in eine fassen und nach einer Lösung suchen, die beide zugleich beantwortet. Dieser Weg scheint sich dadurch zu empfehlen, daß sowohl die Sünde, von der erlöst werden soll, eine in sich zusammenhängende Einheit bildet, als auch der Erlöser das einheitliche Werk der Überwindung der Sünde ausführt. Hieraus folgt, daß die beiden Linien, auf denen die Erlösung sich verwirklicht, in einem logischen Zusammenhang zueinander stehen müssen. Man kann diesen entweder dahin bestimmen, daß weil Gott Sünde vergeben will, er die Menschheit erneuert oder auch so, daß weil Gott die Menschheit erneuern will, er Sünde vergibt. Hierbei ist aber zu erwägen, daß die beiden göttlichen Betätigungen fraglos auf das gleiche göttliche Wollen zurückgehen, das wir als Gnade bezeichnen. Die Gnade ist also sowohl der Grund der Sündenvergebung als der Erneuerung. Nun ist aber die Erneuerung fraglos der umfassendere bis in die Ewigkeit hineinreichende Zweck. Die Erfahrung der Vergebung verhält sich zu diesem Zweck dann wie ein Mittel zu seiner Förderung, wie denn in der Tat die Verwirklichung der Erneuerung in den Menschen unvollziehbar erscheint ohne das Bewußtsein der Vergebung. Wie nun aber in dem Prozeß der Erneuerung die Vergebung ein für die Sünder psychologisch notwendiges Mittel ist, so ist sie andererseits auch die logische Voraussetzung des göttlichen Willens zur Erneuerung. Denn der göttliche Wille die sündige Menschheit zu erneuern setzt notwendig den Willen voraus, trotz ihrer Sünde der Menschheit gnädig zu sein und eben dies ist die Vergebung. Also ist die Sündenvergebung wie Voraussetzung der Erneuerung, so auch konkretes Mittel zu ihrer Durchführung. Im Hinblick auf diese wechselseitige Beziehung von Erneuerung und Vergebung in dem göttlichen Gnadenwillen kann man keine von beiden darstellen ohne die andere mit heranzuziehen, so wenig man ihren Erfolg in der menschlichen Selbstbestimmung wie in dem Selbstbewußtsein verstehen kann ohne die Beziehung dieser beiden untereinander zu berücksichtigen. Es würde demnach kein verschiedenes Verständnis der Sache ergeben, wenn man bei der Erneuerung oder wenn man bei der Vergebung einsetzte. Da aber die Vergebung die logische Voraussetzung der Erneuerung in der Gnadenoffenbarung ist, wollen

wir doch von ihr ausgehen, zumal dies auch der dogmatischen Tradition mehr entsprechen dürfte.

3. Das Bewußtsein der Sündenvergebung knüpft an wie bei den neutestamentlichen Autoren so in der Anschauung aller Zeiten an das Leiden und an den durch die Auferweckung als schuldlos bezeugten Tod Christi. Der Tod Christi kommt aber nach der neutestamentlichen Auffassung wie nach jeder vertieften Anschauung nicht in Betracht als eine dingliche Leistung oder als die Erbringung eines unendlichen Äquivalents für die durch die Sünde Gott angetane Schmälerung seiner Majestät. Der Tod Christi ist vielmehr zu verstehen als die Vollendung des Gehorsams Christi. Er ist also nicht als eine Rechtsleistung, sondern als eine moralische Tat zu beurteilen. Hiernach hat also Jesus sein ganzes Leben mit Einschluß seines Leidens und Sterbens in der lückenlosen Unterwerfung unter den ihn bestimmenden Erlösergeist durchgeführt. Das bedeutet aber, daß er als Mensch den göttlichen Willen in sich wirksam werden und durch ihn sein eigenes Wirken selbstwillig bestimmen ließ. Dies beides faßt sich aber zusammen in den beiden Begriffen des Glaubens und der Liebe (vgl. S. 186f.). Mit der Aussage des Gehorsams Christi ist also nichts anderes gesagt als daß er in vollendeter Weise im Glauben und in der Liebe lebte oder daß sie die menschlichen Formen waren, in denen er das ihm aufgetragene Erlösungswerk ausführte. Wenn nun auch von seinem Glauben wegen der Einheit seiner Person mit Gott in der Schrift nicht geredet wird, so ist doch schon oben gezeigt worden, daß bei aller Anerkennung der Differenz zwischen unserer Beziehung zu Gott und der Christi die Hinnahme der göttlichen Einwirkung bei letzterem auch nur in der Form des Glaubens vorgestellt werden kann. Es empfiehlt sich aber dringend von dieser Erkenntnis an diesem Orte Gebrauch zu machen, weil wir erst so der Formel des „Gehorsams", die leicht wie eine tote dogmatische Monstranz gebraucht wird, Leben und Anschaulichkeit einflößen. Die Dogmatik pflegt aber eine *obedientia Christi activa* und *passiva* zu unterscheiden. Erstere soll die uns obliegende Gesetzeserfüllung, letztere unsere Nichterfüllung des Gesetzes vertreten. Allein dies ist ein undurchführbarer Gedanke, denn wenn Christus an unserer Stelle das Gesetz aktiv erfüllte, so war es nicht notwendig, daß er für unsere Nichterfüllung des

Gesetzes passiv durch Ertragung der Strafe Genugtuung leistete und umgekehrt. Dazu kommt aber, daß diese Orientierung der Erlösung an dem Gesetz überhaupt unbrauchbar ist, da sie das nur den Juden geltende mosaische Gesetz auf alle Menschen bezieht. Daher hat Luther mit Recht der Gesetzeserfüllung Christi vielmehr die Bedeutung beigelegt, daß durch sie das Gesetz aufgehoben wurde, sofern es Christus trotz seiner Gesetzeserfüllung an das Kreuz brachte (vgl. Dogmengesch. IV 1[3], 193). Und schließlich ist die in Frage stehende Unterscheidung überhaupt ungeschickt. Jeder Gehorsam besteht nämlich darin, daß man etwas will, weil ein anderer es will. Also ist der Gehorsam immer aktiv, sofern man selbst will, und immer passiv, sofern man den Willen des anderen sich zum Bestimmungsgrund des Wollens gereichen läßt. In diesem Verhältnis steigen und fallen aber die beiden Komponenten in dem gleichen Maße. Je Schwereres also der andere Wille von mir will, desto größer wird sowohl die mir auferlegte Passivität wie die von mir geforderte Aktivität. Wenn also Leid und Tod jemand auferlegt wird, so muß sich sein Gehorsam sowohl zur größten Passivität wie Aktivität steigern. Also ist der Gehorsam Christi am Kreuz in demselben Maß, als er *obedientia passiva* ist, auch *obedientia activa*. Diese Unterscheidung ist somit irreführend. Man könnte dagegen von einer *obedientia in agendo* und *in patiendo* reden, wie etwa die Konkordienformel es tut (sol. decl. III, 14. 57). Aber damit wäre nur eine ganz selbstverständliche Tatsache ausgesprochen, die unwillkürlich dazu verleitet den Tod als solchen zum eigentlichen Grunde der Sündenvergebung zu machen. Wir werden also besser tun von dieser Unterscheidung überhaupt abzusehen. Dafür sagen wir, daß Christus in Glaube und Liebe einen vollkommenen Gehorsam gegen Gott bis zum Tode bewährt hat.

Dies bedeutet aber, daß der Mensch Jesus die Beschaffenheit in sich hergestellt hat, welche dem Willen Gottes über die Menschheit entspricht. Denn dies ist es, was der absolute Geist in bezug auf die geschaffenen Geister will, daß sie seine Offenbarung in sich wirksam werden lassen zur Erfüllung seines Willens in reiner Geistigkeit. Daher ist sein Leben ein *δικαίωμα* oder eine Betätigung der Gerechtigkeit (Röm. 5, 18) und als der *δίκαιος* ist er unser Anwalt bei Gott (1. Joh. 2, 1. 2. 9; 3, 7) und unsere Ge-

rechtigkeit (1. Kor. 1, 30). Somit ist Jesus vermöge seiner willentlichen Einheit mit der ihm einwohnenden Gottheit der vollkommene oder gerechte Mensch, wie Gott ihn will oder, wie Kant es ausdrückt, die Darstellung des Ideales der Gott wohlgefälligen Menschheit. Nun muß aber eine weitere Erwägung hiermit verbunden werden. Jesus hat das Menschheitsideal in nie schwankendem Gehorsam verwirklicht innerhalb der Beziehungen der Menschen untereinander, welche sich aus der Sünde ergeben hatten, und mit Ertragung und Überwindung all der Schwierigkeiten und Nöte, welche die Folge der Sünde waren. Er stand dem Widerwillen und der Unlust der Menschen wider Gott gegenüber, er erfuhr Haß und Bosheit der Menschen, er rang vergeblich um die Durchsetzung des Gotteswillens unter ihnen (vgl. S. 195). Und schließlich erging über ihn der Tod mit all den Schrecken, welche menschliche Grausamkeit und die sinnliche Schwäche des Menschen ihm zu verleihen vermögen. Selbst das Gefühl der Gottverlassenheit oder des göttlichen Zornes (vgl. S. 199) ist dem Sterbenden nicht erspart geblieben. Wenn man das Leben der Menschen in der Sünde als einen Strafzustand bezeichnen muß, so ist dieser Strafzustand in vollem Maße auch über den hingegangen, der in das geschichtliche Leben der sündigen Menschheit eintrat, um sie von Sünde wie Sündenstrafe zu erlösen. In diesem Sinn „lag die Strafe auf ihm". Indessen dies darf nicht mißverstanden werden. Es wäre aber ein Mißverständnis, wenn man es so deutete, als hätte Jesus persönlich die Empfindung gehabt, daß er von Gott gestraft werde oder als ob die über ihn ergehende Strafe ihm als Strafe gelte. Wollte man dies annehmen, so müßte man bei Jesus auch persönliches Sündenbewußtsein voraussetzen, denn nur dann, wenn die erlittenen Übel als Folge der eigenen Schuld empfunden werden, kann das Bewußtsein der Strafe im eigentlichen Sinn entstehen. Dies kann aber bei Jesus nicht angenommen werden, wenn man nicht die ganze Erlösungsbedeutung seiner Person aufheben will. Dies Urteil wird auch dadurch nicht eingeschränkt, daß man das auf seiner Liebe zu der zu erlösenden Menschheit beruhende Bewußtsein der Einheit mit ihr geltend macht. Wohl versteht man hieraus die Tiefe des Mitleides Jesu mit der sündigen Menschheit, die durch Sünde diesen von ihm selbst erfahrenen Hemmungen und Leiden unter

steht. Aber so tief immer dies Mitleid ist, so wenig kann es bei dem Erlöser zum eigenen Schuldbewußtsein werden. Ein solches würde entweder bezeugen, daß er nicht der Erlöser sein kann, sofern er die Sünde in sich selbst nicht zu überwinden vermochte oder aber daß er der Erlöser nicht sein wollte, sofern er die zur Überwindung der Sünde nötige Hingabe nicht aufgewandt hat. Jedoch ersteres wie letzteres steht in striktem Widerspruch zu dem geschichtlichen Bilde Jesu. Kann also von einem persönlichen Schuldbewußtsein Jesu nicht die Rede sein, so kann auch nicht von einem Empfinden der Strafe als Strafe seinerseits, etwa *adeo ut ipsas etiam infernales poenas senserit* (Quenstedt), gesprochen werden. Der Sachverhalt ist also dahin zu bestimmen, daß Jesus den vollen Gehorsam gegen Gott eingehalten hat innerhalb des durch die Sünde geschaffenen und daher von Strafübeln durchsetzten Zustandes der natürlichen Menschheit. Das heißt aber, daß die Sünde samt allen Übeln, die sie wirkt, sich wider ihn gerichtet hat. Alle Versuchungen, von dem Guten abzustehen oder sich in Selbstsucht der menschlichen Selbstsucht entgegenzustellen oder den eigenen guten Willen aus Furcht vor dem Übel zurückzuhalten, haben sein Wollen keinen Augenblick bestimmt, wiewohl er natürlich den zeitweiligen Vorteil, der ihm hieraus hätte erwachsen können, verstand. Aber auch die den guten Willen lähmende Apathie, die aus der Erwägung solcher Zustände hervorgehen kann, hat ihn nie berührt. Vielmehr hat Jesus gerade in dieser durch die Sünde der Menschheit hergestellten Lage seinen guten Willen bis zum Äußersten behauptet und betätigt. Was immer menschlicher böser Wille an Widerstand wider den guten Willen und an Mitteln zu seiner Unwirksammachung aufzubringen vermag, hat sich gegen Jesus gerichtet. Hierzu gehört aber notwendig auch das zeitweilige Unterliegen des guten Willens nicht nur durch ablehnenden Haß und stumpfe Gleichgültigkeit, sondern auch durch einen qualvollen mit den Merkmalen der schimpflichen Strafe ausgestatteten Tod. So stach die Schlange freilich den in die Ferse, der ihr den Kopf zertreten wollte. In dieser durch die Menschheitssünde gewirkten für Jesus objektiv wie subjektiv gleich gefährlichen und bedrückenden Lage hat er mit unwandelbar festem und treuem Willen in Glaube und Liebe den Gehorsam wider den ihn innerlich bestimmenden Gotteswillen

empfunden und in dem Umfang des ihm aufgetragenen Werkes betätigt. Demnach hat Jesus also das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit hergestellt, nicht etwa in günstigen Verhältnissen, welche an sich seinem guten Willen entsprochen hätten, sondern vielmehr in den ungünstigsten Verhältnissen, welche allen äußeren wie inneren Widerstand gegen seinen guten Willen in sich schlossen. Umgeben von dem Leben der Sünde und unter fortgehender Überwindung ihrer willentlichen Hemmungen in Unglaube und Selbstsucht hat Jesus das Leben des Glaubens und der Liebe abzugslos durchgeführt. Das heißt, im Kampf mit der Sünde und unter ihrem Gegendruck hat er inmitten der sündhaften Menschheit und unter den Strafen des auf ihr lastenden Gotteszornes das Ideal der sündlosen Menschheit nicht nur aufgestellt, sondern auch selbst realisiert.

4. Wenn man nun das Gesagte allseitig anerkennt, so ist dadurch noch keineswegs klargestellt, inwiefern diese von Jesus in seinem Leben und Sterben erworbene und bewährte Gerechtigkeit der Menschheit angerechnet oder Grund der Sündenvergebung werden kann. Man scheint vielmehr umgekehrt schließen zu müssen, daß die von Jesus dargetane Möglichkeit unter dem Druck von Sünde und Übel den Gehorsam wider Gott einzuhalten, eher ein weiteres Motiv zur Verurteilung der Sünder bilden muß. Man kann auch nicht sagen, daß Gott die Gerechtigkeit Christi eben der Menschheit habe zurechnen wollen, denn dies würde zu dem unmöglichen Gedanken führen, daß Gott ohne Grund die Gerechtigkeit des einen, welche unter ganz besonderen Bedingungen erworben wurde, den vielen, die unter anderen Bedingungen stehend diese Gerechtigkeit nicht wollen und sie nie zu erreichen vermögen, anrechnet. Der Begriff der Zurechnung ist hier nämlich nur dann verständlich und brauchbar, wenn der, dessen Tun angerechnet wird, in einer inneren und wirksamen Beziehung zu denen steht, welchen es angerechnet wird und wenn das, was angerechnet wird, so beschaffen ist, daß seine Annahme ihnen möglich ist. Etwas jemandem zurechnen bedeutet also, daß das, was erst in der Zukunft vollendet werden soll und kann, so angesehen wird, als wäre es bereits in der Gegenwart verwirklicht. Die Zurechnung beruht also nicht auf reiner Willkür, sondern setzt den Willen zur Verwirklichung an den von ihr Betroffenen wie die Möglich-

keit der Aneignung durch sie voraus (vgl. S. 60 f.). Sonst handelte es sich um reine Willkür, die dadurch nicht einleuchtender wird, daß sie um der innerlich durchaus unberechtigten Gerechterklärung der vielen Ungerechten willen den einen Gerechten offenbar ungerecht behandelte. Vielmehr muß ein innerer Zusammenhang zwischen Christus und den Sündern gefunden werden, aus dem sowohl die Notwendigkeit seiner Geschicke als der Grund, woher diese den übrigen Menschen zur Errettung dienen können, hervorgeht. Es genügt nun keineswegs diesen Zusammenhang darin zu finden, daß ja Jesus mit den übrigen Menschen zusammen zu der von Adam herstammenden Menschheit gehörte. Dieser Zusammenhang könnte ja an sich, wie wir sahen, auch als Grund einer weiteren und definitiven Verschuldung der Menschheit betrachtet werden. Zudem wissen wir, daß das bloße Beispiel der Gerechtigkeit keineswegs schon geeignet ist, die in den geschichtlichen Zusammenhang der Sünde verkettete Menschheit von dem Bösen zu befreien. — Zweierlei lehrt uns den gesuchten Zusammenhang finden. Es ist zunächst der göttliche Wille, daß die Menschheit ihm wirklich in Glaube oder Liebe diene oder sein Reich werde. Nicht die Nichtanrechnung der Sünde als solche ist imstande, diesen Umschwung in der Menschheit hervorzubringen, sondern es bedarf dazu auch einer inneren Erneuerung des Menschengeschlechtes. Wollte man dagegen sagen, daß eben die Dankbarkeit wider die Gnade der Vergebung die Menschen zur sittlichen Erneuerung antreibe, so ist das keineswegs genügend. Zunächst nämlich würde die nicht von dem Geist Gottes getriebene Menschheit die Sündenvergebung überhaupt nicht sich innerlich aneignen. Sodann aber setzt die Dankbarkeit für die Vergebung bereits eine innere Umwandlung des Menschen voraus, deren Ursprung aus der äußeren Verkündigung der Sündenvergebung unbegreiflich bleibt. Wir werden also durch diese Betrachtung nur auf die Notwendigkeit der inneren Erneuerung des Menschen getrieben, denn ohne Glauben vermag die Menschheit sich die Sündenvergebung nicht anzueignen und ohne Liebe kann sie es zu keiner Dankbarkeit gegen Gott bringen. Es bleibt also dabei, daß die von Gott gewollte Erneuerung irgendwie dem Bewußtsein der Sündenvergebung vorangehen muß, wenn letztere nicht nur als eine begriffliche Möglichkeit gelten, sondern innerlich angeeignet

werden soll. Hierzu kommt aber das andere. Wenn man nämlich überlegt, wodurch der Mensch Jesus zu seiner Gerechtigkeit gekommen ist, so ist dies geschehen vermöge des ihn bewegenden und leitenden göttlichen Geistes, denn erst in der Kraft dieses hat er den Willen Gottes zu erfüllen vermocht. Indem der Geist ihn mit seiner göttlichen Energie zu Glaube und Liebe bewegte, hat er den vollkommenen Gehorsam geleistet, in dem seine Gerechtigkeit besteht. Ist dies aber der Weg Gottes mit dem sündlosen Haupt der Gemeinde gewesen, so wird es auch der Weg sein, auf dem die aus Sündern bestehenden Glieder des Leibes Christi diesem Leibe eingefügt werden, wobei sie aber als Sünder, anders als das Haupt, der Vergebung ihrer Sünden oder der Anrechnung seines Gehorsams bedürfen.

5. Damit sind wir auf einen gangbaren Weg gelangt. Jesus ist in der Kraft des ihn bewegenden Geistes während seiner irdischen Tätigkeit so unter den Menschen wirksam gewesen, daß sein Geist sie zum Glauben an die erlösende Gottesherrschaft führte und sie hierdurch die sittliche Neubelebung, die von ihm ausgeht, zu ergreifen vermochten. Erst so wird, wie gesagt, auch die Anrechnung seines Gehorsams möglich. Dies selbe Wirken setzt sich nach seiner Auferstehung in erweitertem Umfang und in vertiefter Weise in der Menschheit fort. Die Verkündung von seiner Person, seiner Lehre und seinen Taten ergreift die Menschen, indem der Erlösergeist jetzt wie einst sich die erschaffenen Geister erschließt und sie dadurch der Gottesherrschaft unterwirft. Die ersten Boten Christi haben kein geeigneteres Mittel zur Erreichung dieses Zweckes gekannt als die Vergegenwärtiguug des geschichtlichen Wirkens Jesu sowie seines Sieges über seine Widersacher durch die Auferstehung. Das zeigen die Reden der Apostelgeschichte und ebenso die Zusammenstellung des Stoffes in den Evangelien, die, wie wir wissen, den Missionaren einen Leitfaden für ihre Verkündigung darbieten sollten. Indem aber die Person, die Gedanken und Taten, der Tod und die Auferstehung Jesu den Hörern verkündigt werden, erweist sich der Erlösergeist wirksam, sodaß ein neues Leben in den Herzen beginnt. Dies zeigt sich zunächst darin, daß die Menschen innerlich von dieser Botschaft so bewegt werden, daß sie sie annehmen wollen und daß sie damit zugleich von ihrer Wahrheit überführt werden. Das heißt aber, daß sie zum Glauben an Jesus gelangen. Der Inhalt

dieses Glaubens faßt sich zusammen in dem Satz *ὅτι κύριος Ἰησοῦς* (Phil. 2, 11; Röm. 10, 9; 2. Kor. 4, 5). Das bedeutet aber, daß durch die geschichtliche Kunde von Jesus der unterwerfende Geistwille in ihnen wirksam wird: *οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (1. Kor. 12, 3 vgl. 1. Joh. 4, 15). Das geschichtlich abgeschlossene Werk Christi war eine Wirkung des ewigen Erlösergeistes. Wo nun dies Werk vergegenwärtigt wird, tritt in unmittelbarer Gegenwart der Geist in Wirkung und ergreift die Seelen. Aber dies geschieht gemäß der Allmacht des göttlichen Geistes so, daß der Widerwille gegen Gottes Willen in ein Wollen der Einwirkung des Gotteswillens verwandelt wird und damit zugleich eine intuitive Erfassung des Inhaltes und Zieles des Gotteswillens eintritt. Hierauf folgt dann aber, da der Gotteswille den Menschenwillen nicht nur zu einer Hinnahme der sich erweisenden Gottesherrschaft, sondern auch zu der Hingabe an das durch die Gottesherrschaft zu realisierende Ziel bestimmt, die Betätigung des Menschen in der Liebe zu Gott und den von ihm geliebten Mitmenschen (vgl. Bd. I, 142). Der Erlöser wirkt somit fortgesetzt in den Menschen durch die Kraft seines Geistes den Glauben und die Liebe.

Diese Wirkung geht von ihm in der Einheit seines Wesens aus, sodaß sie also nicht nur auf seine Gottheit oder den Stand der Erhöhung bezogen werden darf, sondern genau ebenso durch sein Leiden und Sterben bedingt ist. Wie es also der ganze Christus in der Einheit seines Erlöserberufes ist, der in dieser Weise zur Verwirklichung des Gottesreiches fortdauernd wirksam ist, so ist der Gegenstand dieses Erlöserwirkens die ganze zu erlösende Menschheit und nicht nur diese oder jene einzelne Seele, die zurzeit etwa von ihm berührt wird. Ist nämlich der Geist Christi nichts anderes als der göttliche Erlöserwille zum Heil der Menschheit, so ist die Betätigung dieses Geistes innerhalb der sündigen Menschheit, trotz ihrer allmählichen Entfaltung in einzelnen Personen, die Verwirklichung des Willens zur Erlösung der Menschheit. Durch die Erlösung wird also das Reich Gottes realisiert. Die Menschen, welchen Erlösung wird, bilden daher eine durch den Erlöser bedingte geschlossene Einheit als sein Leib oder der heilige Bau, in welchem Gott im Geist wohnt (Eph. 1, 23; 2, 20ff.; Kol. 2, 19; 1, 18). — Demnach werden wir sagen: das fortgehende Wirken Christi als Geist stellt einen

festen Zusammenhang zwischen ihm und der Menschheit her, wie er sonst nur zwischen dem ersten Sünder und den von ihm abhängenden Sündern in der Geschichte besteht. Wie nun durch letzteres alle zu Sündern werden, so wird durch ersteres ihnen die Möglichkeit der Erlösung von der Sünde erschlossen. Diese Möglichkeit verwirklicht sich aber, sofern der Geist Christi Glauben in den Sündern erzeugt und sie hierdurch zur Hinnahme der Wirkungen des erlösenden Geistes befreit und sie zu willigen Organen für den Dienst Gottes oder zu Gliedern seines Reiches macht, wie sich dies in der Gemeinde als dem von dem Geist Christi beherrschten Organismus darstellt. Wie also Adam vermöge geschichtlicher Wirkungen die Menschheit in einen Organismus des Bösen verwandelt hat, so macht sie nun Christus auf Grund seines geschichtlichen Wirkens durch die Allmacht des Erlösergeistes zu einer Gemeinschaft des Guten oder zu dem Reiche Gottes.

6. Diese Wirkungen Christi sind es, die das gesuchte Band (S. 258f.) zwischen Christus und der Menschheit bilden. Indem Christus also stetig die Menschheit zu einer gottwohlgefälligen gestaltet, ist der Zusammenhang gefunden, aus dem es begreiflich wird, daß Gott Christi Gerechtigkeit den Menschen zurechnet oder ihnen ihre Sünden vergibt. Zugleich wird hieraus aber auch die Notwendigkeit des Lebens und Leidens Christi in der sündigen Menschheit begreiflich. Er ließ die Gesamtheit der Leiden und Anfechtungen, die aus der sündigen Menschheit sich auf die einzelnen Menschen ergießt, über sich ergehen und erwies dabei die Möglichkeit, trotz dieser bis zum Äußersten gesteigerten Versuchung und Not, in der Kraft des göttlichen Geistes Gott den Gehorsam zu bewahren. Und er wirkt hinfort durch den Geist derart auf die sündige Menschheit ein, daß auch sie vermöge der Macht seines Geistes sich Gott unterwerfen und in seinem Dienst sich betätigen kann. Läßt man die Menschheit Jesu mit ihrem Tun und Leiden fort, so fehlt der Nachweis, daß Dienst Gottes innerhalb der sündigen Menschheit möglich ist. Sieht man von seiner Gottheit ab, so kann dieser Dienst nicht wirklich werden. Erst das Zusammenwirken von Menschheit und Gottheit in Christus bringt der Menschheit die innere Erneuerung und stellt so einen festen Zusammenhang zwischen Christus und der Menschheit her. Ist nun aber dieser Zusammenhang erkannt,

so wird die Möglichkeit und der Sinn der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi an die Menschheit begreiflich. Indem nämlich der innerhalb der sündigen Menschheit als gerecht bewährte Christus diese durch die göttliche Allmacht seines Geistes an sich bindet, kann sie als gerecht beurteilt werden, denn der von Christus bewährte Gehorsam sowie die Kraft seines Geistes verbürgen zugleich die Gerechtigkeit der von ihm unterworfenen Menschen. Die Wirkung, die von Christus auf die Sünder ausgeht, schafft also zugleich in ihnen die Möglichkeit sich diese anzueignen und so ist trotz ihrer Sünde die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi möglich gemäß den vorher S. 258 dargelegten Bedingungen. Nicht also der gute Anfang, den die Menschen machen, ist der Grund, daß Gott ihnen Sünde vergibt, denn dieser Anfang sowie seine Weiterführung sind, sofern es auf das menschliche Tun ankommt, von Sünde durchsetzt und gehemmt. Daß aber Christus durch seinen Geist die Macht der Sünde und des Todes überwunden hat und diesen Geist auch in den Menschen zu diesem Zwecke wirksam werden läßt — das ist der Grund, weshalb Gott diese Menschen als seine Kinder und als gerecht ansieht und sich durch die in ihnen vorhandene Sünde von ihnen nicht trennen läßt, sofern eben Christus den Fortgang und die Vollendung ihrer Gerechtigkeit verbürgt. Wenn also menschlicher Wille von dem Christuswillen wider das sündhafte Wollen bewegt wird, so entsteht auch das Bewußtsein, daß Gott Sünde vergeben hat und weiter vergibt.

Wegen der Einheit der Gottheit kann man den Akt der Sündenvergebung auch Christus beilegen. Da aber Gott in Christus als der Erlösergeist wirksam ist und der vergebende Gott naturgemäß derselbe sein muß, der die Menschheit dem Bann der Schuld und Strafe unterstellte, so erfordert die Klarheit der Gedankenverbindung, daß der Vater oder Gott in seiner Selbstbestimmung als Weltregent als Subjekt der Sündenvergebung angesehen wird. Der göttliche Erlösungswille erneuert also den Menschen und der weltregierende Wille läßt die von jenem vollzogene und verbürgte Erneuerung sich zum Grund der Sündenvergebung werden. Nun darf dies, streng gedacht, natürlich nicht als zeitlicher Vorgang in Gott vorgestellt werden. Es ist vielmehr der ewige Wille Gottes, daß die Menschheit durch den Sündenstand und seine Strafordnung hindurch vermöge der

Offenbarung des Erlösungswillens in den neuen Stand der Gerechtigkeit und in die Gnadenordnung versetzt werde. Diese neue Ordnung ist aber der Zustand der Versöhnung. Das heißt, wie der Sünder den Gegenwillen wider Gott aufgegeben hat oder sich ihm völlig unterwirft, so läßt Gott seinen Willen in ihm wirksam werden, ihn erneuernd und ihm die Sünde nicht mehr anrechnend. Dabei ist aber natürlich letzteres die Voraussetzung von ersterem. Weil der absolute Wille den Gegenwillen der Menschen überwindet, unterwerfen sich diese ihm im willigen Gehorsam. Damit ist das an sich seiende Verhältnis der Gemeinschaft und des Friedens zwischen dem absoluten Geist und den geschaffenen Geistern für die Menschen wieder hergestellt.

7. Somit besteht die durch Jesus Christus bewirkte Erlösung in der Mitteilung von Glaube und Liebe durch den Geist und in der Erweckung des Bewußtseins der Sündenvergebung. Aber in dieser Gedankenverbindung sind einige weitere Fragen enthalten, die noch erwogen werden müssen. Zunächst nehmen wir die Frage nochmals auf, ob die Erneuerung der Sündenvergebung logisch vorangeht oder umgekehrt die letztere der ersteren. Bezüglich dieser Frage scheinen wir in einen Selbstwiderspruch geraten zu sein, denn eben haben wir gesehen, wie erst im Anschluß an die Erneuerung das Bewußtsein der Sündenvergebung entstehen kann, während früher (S. 253) bemerkt wurde, daß bei Gott der Gedanke der Nichtanrechnung der Sünde vorangehen muß der wirklichen Aufhebung der Sünde. Aber diese alte Streitfrage (vgl. Dogmengesch. III [3], 400 f.) löst sich doch einfach, wenn man überlegt, daß der göttliche Erlösungsplan dem Menschen nur über seiner Verwirklichung zu Bewußtsein kommen kann. Also muß der Mensch freilich zuerst die positiv erlösende Wirkung empfinden, ehe er das göttliche Urteil der Vergebung versteht. Bei Gott dagegen werden wir, umgekehrt, die Vergebung nicht als Urteil über die vollzogene Erneuerung, sondern als die wirksame Bereitschaft diese zu vollziehen anzusehen haben. Indem also der Erlöserwille an den Sündern in Tätigkeit tritt, zeigt sich ihnen, daß Gott die Sünde nicht mehr als absolute Trennung ansieht, sondern den Sündern nahekommen will. Diese Bereitschaft ist nun aber die Sündenvergebung als ewiger göttlicher Akt. Sie ist der Grund der effektiven Erneuerung der Sünder, geht also dieser logisch voran.

Dagegen kann der Mensch diese Bereitschaft Gottes zu vergeben immer erst aus der erlebten Erneuerung erschließen. Erst wenn die Bestimmung Gottes zum Guten durch die menschliche Selbstbestimmung bejaht ist, vermag das menschliche Selbstbewußtsein der göttlichen Gnadenbestimmung inne zu werden gemäß dem Zusammenhang von Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein.

Diese Anordnung bedarf aber einer weiteren Erwägung. Man kann nämlich sagen, daß die Bereitschaft Gottes die Sünde zu vergeben, die er doch andererseits selbst verurteilt, irgendwie begründet sein muß. Diesen Grund findet man in dem Werk Christi mit seinem Tun und Leiden. So entsteht dann der Gedanke, daß Gott, sofern er Sünde vergeben will, eine Sühne der Sünde will, die der Vergebung vorausgehen soll. Dieser Gedanke kann verschieden gedeutet werden. Man kann die Sühne als eine Einwirkung auf Gott ansehen, vermöge deren überhaupt erst Sündenvergebung, und zwar mit logischer und moralischer Notwendigkeit möglich wird. Man kann sie aber auch lediglich als eine Ordnung göttlicher Willkür betrachten, weil Gott eben wollte, daß ihm die Gnade abverdient werde, wie von Duns Scotus bis Luther nicht selten gelehrt worden ist (Dogmengesch. III, 584f. 659f.; IV, 189f. 588f.). Man kann endlich zwar einen Zusammenhang zwischen Sühne und Vergebung gelten lassen, ihn aber nicht als für Gott notwendig, sondern als geeignetstes Mittel zur Durchführung der Erlösung in der Menschheit beurteilen. Wir müssen diese verschiedenen Deutungen in Erwägung nehmen.

8. Die erste führt zu der bekannten Satisfaktionstheorie. Wir wollen uns nicht an Anselms komplizierte und vielfach mißdeutete Auffassung (vgl. Dogmengesch. III[3], 211 ff.) halten, sondern an die gangbare der alten protestantischen Theologen. Die Grundgedanken dieser Lehre sind folgende. 1. Der Sünde als einer Kränkung Gottes entspricht der Zorn Gottes. 2. Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit kann die Sünde nicht ungestraft hingehen lassen und auch nicht ohne weiteres die Strafe für sie aufheben. Die Liebe Gottes dagegen will dem Sünder helfen. 3. Dies ist aber unmöglich, wenn nicht ein Ausgleich zwischen Gottes Gerechtigkeit und Liebe hergestellt wird. Er kommt zustande, indem Christus die stellvertretende

Satisfaktion darbietet. 4. Diese besteht darin, daß Christus für uns stellvertretend das Gesetz erfüllt und daß er die unendliche Strafe für unsere Sünde trägt (*obedientia activa et passiva* vgl. S. 254f.). 5. Wegen der Gottheit Christi haben seine Leistungen einen unendlichen Wert, also kann er für die unendliche Schuld genug tun. 6. So kommt es zu der vollständigen und genügenden Satisfaktion, durch die Christus das Gott angetane Unrecht sühnt. Hierdurch erwirbt er ein Verdienst, um dessentwillen uns Gerechtigkeit und ewiges Heil zugesprochen wird. 7. Diese Tätigkeit setzt sich fort in der *Intercessio* als dem in Ewigkeit währenden Eintreten und Fürbitten Christi wie für alle Menschen so besonders für die Erwählten. — An dieser Theorie ist fraglos anzuerkennen der Ernst, mit welchem auch in der Gnadenerweisung Gottes seine Heiligkeit und Gerechtigkeit aufrecht erhalten werden soll, dann aber auch die Konsequenz, mit der die gesamte Gnadenerweisung Gottes an das Werk Christi gebunden wird. Aber trotz dieser guten Absicht läßt sich die Theorie nicht durchführen. Zunächst ist zu beanstanden, daß der alttestamentliche Bund als das normale Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit betrachtet wird, während dieser Bund doch nach Paulus nur als eine Episode anzusehen ist in dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch (Röm. 5, 20) und zudem nur dem jüdischen Volk galt (oben S. 242). Ist nun aber die Liebe von Anfang an in diesem Verhältnis mitenthalten, so wird es unbegreiflich, daß Gott sich in einem strikten Rechtshandel die Begnadigung der Sünder abkaufen läßt. So zutreffend es ist, daß seine Gerechtigkeit nicht einfach beiseite geworfen wird, so wenig läßt sich dieser Versuch sie zu erhalten durchführen oder denkbar machen, denn die Behandlung Christi entspricht ihr ebensowenig als es verständlich wird, warum denn Gott der Menschheit die Gerechtigkeit Christi zurechnet, weil, wenn man die Gedanken genau überlegt, ein Zusammenhang zwischen der sündigen Menschheit und Christus überhaupt nicht besteht. Dieser Zusammenhang ergibt sich, wie wir erkannten (S. 261f.), aus der fortdauernden Einwirkung des Geistes Christi auf die Menschheit. Da aber diese hier fehlt und selbst die natürliche Beziehung Christi zu dem adamitischen Geschlecht bloß vorausgesetzt wird, so muß es als reine Willkür angesehen werden, daß Gott die Genugtuung Christi gerade den Menschen

— und nicht etwa den bösen Geistern — zugute kommen läßt. Aber auch diese willkürliche Übertragung der Gerechtigkeit Christi auf die Sünder führt wegen des Mangels des Zusammenhanges Christi zu der Menschheit nur zu einer allgemeinen Amnestie, nicht aber zu einer Erneuerung des Menschengeschlechtes, die doch der Zweck dieser Amnestie sein müßte, wenn wirklich Erlösung erreicht werden soll. Die Theorie antwortet also nur auf die Frage, wie Sündenvergebung möglich ist, nicht aber zeigt sie, wie Erlösung wirklich wird. Aber auch ersteres geschieht keineswegs in überzeugender Weise. Zu den hervorgehobenen Mängeln kommen nämlich noch andere. Die Theorie beruht auf der Annahme der Äquivalenz der von Christus erduldeten Leiden mit den von den Menschen verdienten. Zu letzteren gehört nun fraglos die Höllenstrafe. Nun ist aber Christus nach der Schrift überhaupt nicht in die Hölle gekommen. Dächte man sich aber, er wäre doch in ihr gewesen, so wäre für ihn die Hölle nicht Hölle gewesen, denn zur Höllenstrafe gehört das Bewußtsein der eigenen Verschuldung sowie die schlechthinige Hoffnungs- oder Endlosigkeit dieses Zustandes. Dies paßt aber keinesfalls auf Christus, also kann auch von der geforderten Äquivalenz nicht die Rede sein. Wenn die Alten dem entgegenhalten, Christus habe *poenas infernales intensive quoad earum vim, pondus ac substantiam, licet non extensive quoad durationem ac subiectorum patientium accidentia* oder auch *cruciatuum extremitatem, non aeternitatem* getragen und dabei während seiner ganzen Erdenzeit wirklich *sensum dolorum istorum infernalium* gehabt (Hollaz), so sind das ungenügende Ausreden. Und der ganze Bau bricht zusammen, wenn man überlegt, daß der Leiden und erst recht der höllischen Leiden doch überhaupt nur die Menschheit und nicht die Gottheit Jesu fähig war, es sei denn, daß man zu Künsteleien der Idiomenkommunikation seine Zuflucht nehmen will. Wollte man aber sagen, die Äquivalenz erfordere gerade, daß er das litt, was die Menschen unter Voraussetzung der Satisfaktion zu leiden haben, nicht aber das, was eingetreten wäre, wenn keine Satisfaktion hätte sein sollen (Frank), so würde dadurch der ganze Satisfaktionsgedanke verschoben. So würde Christus doch nicht durch Ertragung aller den Sündern zukommenden Strafen Genugtuung leisten, sondern eben nur dadurch, daß er in der Lage der sündigen Menschheit seinen Ge-

horsam bewährt hat. Dies ist an sich gewiß zutreffender als die alte Theorie. Aber wenn man dies als Satisfaktion bezeichnet, so wird dieser Begriff in ganz anderem Sinn gedeutet als die Alten ihn meinten. Davon soll weiterhin die Rede sein. Hier soll nur noch gesagt werden, daß die Unhaltbarkeit der alten Theorie seit Schleiermacher, Hofmann und Ritschl immer mehr in der Theologie erkannt wird, ohne daß freilich über den Ersatz dieser Lehre Einheit erreicht ist.

9. Im extremen Gegensatz zu dieser Theorie steht die Betrachtungsweise, die auf die Annahme der Notwendigkeit einer satisfaktorischen Leistung verzichtet, sofern überhaupt nicht von einer Notwendigkeit der kontingenten Ordnungen Gottes die Rede sein darf und weil zudem die postulierte Äquivalenz der Geschicke Christi mit der Sündenstrafe nicht wirklich nachweisbar ist und endlich weil die Liebe Gottes an sich als Grund der Erlösung genüge. Diese Gedanken haben seit Duns Scotus zur Modifizierung der anselmischen Versöhnungslehre beigetragen und haben schließlich durch Vermittlung der nominalistischen Lehre ihren Höhepunkt in der Kritik der Sozinianer an der Satisfaktionslehre erreicht. An diesen Gedanken ist fraglos richtig, daß die Satisfaktionslehre in keiner Weise als eine Notwendigkeit für Gott und daß sie auch nicht als ein logisch geschlossenes Gedankengebilde anerkannt werden kann. — Indessen gibt es zu denken, daß wie schon Thomas und Duns Scotus so auch viele ihrer Nachfolger zwar die Notwendigkeit der Satisfaktion in Abrede stellten, sie aber doch als von Gott frei gewollt, weil am meisten der Verwirklichung der Erlösung angemessen, gelten ließen. So hat auch Luther von Anfang an gelehrt. Es ist nicht genug daran die Gnade auf eine willkürliche Imputation zurückzuführen. Trotz seiner Barmherzigkeit hat Gott es g e w o l l t, daß ihm genug getan werde für die Sünde und seine Ehre und Recht bezahlt werden und dies hat Christus durch sein stellvertretendes Leiden und die Erfüllung des Gesetzes geleistet (s. Dogmengesch. IV 1^{8}, 96. 188ff. 194f.). Es ist nicht nur die Tradition, welche zu diesen Gedanken trieb, sondern die religiöse Empfindung, daß irgendwie dem Glauben das Recht, trotz des sich steigernden Bewußtseins von der Schuld und dem Zorn Gottes, an der göttlichen Vergebung festzuhalten gesichert werden müsse. Wenn der Gott, von dem Zorn und Strafe, und zwar mit vollem Recht, auf die

Sünder niederschlägt, in Christus und unter Bezugnahme auf sein ganzes Lebenswerk, Gnade um Gnade wirkt, so war die Frage unvermeidlich, inwiefern dann Christi Tun und Leiden Gnade bringt, wenn doch das Gewissen auch weiterhin Gottes strafende Gerechtigkeit zu schmecken bekommt. Die Frage bezog sich also letztlich auf die Möglichkeit und Wirklichkeit der Sündenvergebung. Daß Gott den Menschen innerlich neubelebte, das empfand man, indem man zum Glauben kam, unmittelbar. Aber der Beginn wie besonders angesichts der wiederkehrenden Sünde der Fortbestand dieses Zustandes waren doch lediglich dann als sichere Realität zu betrachten, wenn ihre Voraussetzung, d. h. die Bereitschaft Gottes Sünde zu vergeben, dem Glauben gewiß wurde. Nun wird diese Voraussetzung ja an sich durch die Tatsache, daß Gott Glauben wirkt und dem Glauben bestimmte Inhalte gibt, dem Menschen zur unmittelbaren Gewißheit, denn wie sollte Gott dem Menschen, dem er um seiner Schuld willen im Zorn fernsteht, sich wieder in gnädiger Tat nähern zu dauernder Lebensgemeinschaft, wenn er ihm nicht die Schuld erlassen hat und dauernd zu ihrer Vergebung bereit ist? So dienen freilich der Anfang und der Fortgang der Erneuerung, sofern sie von Christus gewirkt werden, zur Vergewisserung der Wirklichkeit der Sündenvergebung. Aber zweierlei tritt dem in den Weg. Zunächst wird die erneuernde Einwirkung Christi durch das Entgegenwirken der Sünde zeitweilig aufgehoben oder in ihrer Wirkung behindert. Dadurch gerät auch die Gewißheit der Sündenvergebung ins Schwanken. Dem soll das Vertrauen entgegenwirken, welches in der Kraft des durch Christus erlebten neuen Anfanges an der Überzeugung festhält, daß er trotz aller Hinderungen das Werk zu Ende führen und damit den Fortbestand der Sündenvergebung sichern wird. Aber in dem inneren Kampf um den Fortbestand dieses Vertrauens auf die Vergebung, auch wenn die Erneuerung aussetzt, wird auch die rationale Erwägung über die Begründung der Sündenvergebung wachgerufen. Es wäre aber ein Irrtum, wenn man solche Erwägungen auf bloße Verstandesbedürfnisse zurückführte. Sie wurzeln tiefer. Indem der Christ der Erlösung inne wird, kommt ihm nicht nur die Liebe Gottes zu Bewußtsein, sondern auch seine Heiligkeit. Zugleich gewinnt er jetzt erst über dem Erleben der göttlichen Liebe einen starken Eindruck von dem

Verlassenwerden durch Gott oder von seinem Zorn. Dies alles wird Inhalt seiner religiösen Überzeugung. Wenn nun aber die Sünde wieder Gewalt über ihn gewinnt, so ist er genötigt das Gewissensurteil über sich selbst nach den Maßstäben der göttlichen Heiligkeit und des Zornes zu gestalten, denn das Gewissen urteilt auf Grund der im menschlichen Bewußtsein enthaltenen Überzeugungen (S. 83f.). In diesem inneren Konflikt trachtet die Seele natürlich danach die Sündenvergebung auch weiter als gesicherte Überzeugung zu behaupten. Deshalb sucht sie nach einer festen Begründung dieser, um der Sündenvergebung nicht verlustig zu gehen. Da es sich nicht um ein allgemeines intuitives Innewerden, sondern um eine besondere Überzeugung hierbei handelt, so ist das Bedürfnis nach einer rationalen Begründung dieser naturgemäß. Dies Bedürfnis erstreckt sich also auf eine von dem Gewissen erforderte gewisse Überzeugung von der in Gott sowohl nach Seiten seiner Liebe wie seiner Heiligkeit begründeten objektiven Realität der Sündenvergebung. So begreift sich das Gewicht, das auch Luther auf diese Erwägungen gelegt hat und die Stelle, die die Frömmigkeit ihnen stets zugewiesen hat. So hat man dann von früh an sich um eine Begründung der Sündenvergebung bemüht. Auch die neutestamentlichen Gedanken vom Lösegeld, der Sühnung und dem Opfer sind schließlich nur Versuche die Tat der unergründlichen Liebe des heiligen Gottes irgendwie in ihrer inneren Notwendigkeit zu begreifen. Das Erlösungswerk wäre nämlich offenbar unvollkommen, wenn es zwar den Willen in der Richtung auf das von Gott gewollte Ziel in Bewegung setzt, nicht aber auch dem Selbstbewußtsein die Gnade zum dauernden Maßstab der Selbstbeurteilung mitteilte. Verfügt sie über einen solchen, dann wird sie nicht bloß, trotz des Aussetzens der Gnadenwirkung in dem Willen, das Gnadenbewußtsein behalten, sondern auch vermöge desselben die durch das Aussetzen des guten Willens veranlaßten inneren Erschütterungen überwinden und dadurch auch dem schwankenden Willen die Wiederaufnahme der Gnadenwirkung zum guten Wollen erleichtern. Nun ist mit dem Gesagten aber offenbar die innere Ökonomie der trotz des zeitweiligen bösen Wollens an der Heilsgewißheit festhaltenden Seele zutreffend wiedergegeben. Ist dies aber der innere Zustand des in der Gnade stehenden Menschen und kann dieser nicht nur aus dem Zustand des von der Gnade

zunächst bewegten Willens begründet werden, so wird es berechtigt sein einen objektiven von der Vernunft angeeigneten und ihre Urteile bedingenden Grund der Sündenvergebung anzunehmen. Wenn sich aber ein derartiger Grund in dem Werk Christi finden läßt, so ist damit noch nicht als nötig erwiesen, das Werk Christi auf eine Umstimmung oder Versöhnung Gottes zu deuten, vielmehr folgt zunächst nur, daß Christi Werk eine solche Gestaltung erfahren hat, die nicht nur den Willen zum Guten antreibt, sondern auch der Vernunft die Möglichkeit gewährt der Sündenvergebung als einer dauernden bewußt zu werden.

10. Dem ist nun weiter nachzudenken. Voraussetzung ist dabei der Gedanke, daß Christus in die durch die Sünde gewirkte Lage des Menschengeschlechtes eingetreten ist und in der Kraft des Geistes Gott den Gehorsam zur Gründung des Reiches eingehalten hat, sowie daß er durch den Geist die Menschen zu Gliedern des Reiches macht und daß Gott vermöge seiner heiligen Liebe im Hinblick auf dies sein Wirken den Menschen, deren Erneuerung durch Christus also verbürgt ist, die Sünde und Strafe vergibt. Das Wirken und Leiden Christi wird nun zunächst als stellvertretend bezeichnet werden müssen. Jeder Bahnbrecher ist ein Stellvertreter, denn er findet oder schafft etwas Neues und überwindet dabei alle Schwierigkeiten, welche die gegebene Lage dem Eintritt des Neuen entgegenstellt. Die, welche ihm nachfolgen, beschreiten die von ihm erschlossene Bahn und vermögen im Anschluß an ihn der entgegenstehenden Schwierigkeiten ebenfalls Herr zu werden. Sie hätten dies wie jenes aber nicht erreicht, wenn der Bahnbrecher nicht, ohne daß sie zunächst etwas tun oder überwinden, sein Werk für sie, trotz der Schwierigkeiten, vollbracht hätte. Dies geschieht zu ihrem Nutzen, aber es wird zugleich, sofern es Herstellung eines Neuen ist, dessen sie alle bedürfen, in Stellvertretung von ihnen von dem Bahnbrecher ausgeführt. So ist denn Christus Stellvertreter der erlösungsbedürftigen Sünder sowohl, indem er das tat, was sie tun sollten als auch, indem er dies mit Überwindung der Leiden tat, die durch ihr Verschulden ihm in den Weg traten. Nun kann aber in dem Wirken und Leiden des Stellvertreters oder Bahnbrechers ein doppeltes Moment unterschieden werden. Einmal bleibt er, aktiv wie passiv angesehen, der Anfänger, dem alle anderen sich anschließen müssen und dem somit keiner es

gleich tut, weil eben nur er die Bahn gebrochen hat. Zum anderen aber sollen sich alle ihm anschließen und den Weg gehen, den er geht und die Schwierigkeiten überwinden, die er überwindet. Je schwieriger und umfassender die Sache ist, um die es sich handelt, desto mehr wird sich das erste Moment in den Vordergrund schieben, denn desto mehr wird die Einzigartigkeit seiner Kraft in Betracht kommen. Wenn aber die dem Stellvertreter auf seinem Weg Folgenden diese Nachfolge auch nur vermöge der direkten Hilfe seiner Kraft auszuführen vermögen, so wird das erste Moment auch in der Ausführung des zweiten maßgebend wirksam sein. Man wird demgemäß die Stellvertretung einerseits als exklusiv, andererseits aber auch als konklusiv oder als absolut und relativ kennzeichnen können. — Wendet man das Gesagte auf das stellvertretende Werk Christi an, so ist zunächst klar, daß die Menschen den von ihm unter dem Druck der Sündenstrafen geleisteten Gehorsam in Glaube und Liebe ebenfalls leisten sollen, indem sie die von ihm eröffnete Bahn betreten. Zum anderen ist aber auch einleuchtend, daß er diese Bahn nur vermöge des ihn leitenden göttlichen Geistes zu eröffnen und zu gehen vermochte und daß die ihm nachfolgenden Menschen hierzu nur fähig sind, weil sein Geist sie dazu antreibt und sie auf der Bahn erhält. Sofern also der göttliche Wille Christi ihn befähigt den Weg des Gehorsams zu gehen und die Menschen auf ihn zu versetzen, ist die Stellvertretung als exklusiv und absolut anzusehen, denn er tut in seiner Gottheit, was kein Mensch an sich zu tun vermag. Denkt man aber daran, daß der Mensch Jesus diesen Weg eröffnet hat, den alle Menschen auch gehen sollen, so kann man die Stellvertretung als konklusiv oder relativ betrachten. Da nun aber weder er noch die ihm nachfolgenden Menschen an sich ohne den leitenden Gotteswillen diesen Weg finden oder gehen können, so wird es gerechtfertigt sein die Stellvertretung wesentlich als exklusiv anzusehen, denn das, was Christus stellvertretend schafft und trotz der Leiden durchsetzt, das geschieht in der Kraft des göttlichen Willens, wenn auch unter der Mitwirkung des menschlichen Willens.

11. Wir haben im bisherigen die Stellvertretung Christi an seinem aktiven Wirken zur Herstellung des Reiches Gottes oder zur Erneuerung der Menschen aufgezeigt. In unserem Zusammenhang war aber das Hauptproblem, wie Sündenvergebung als wirk-

lich erwiesen werden kann. Wir müssen die Stellvertretung also hierzu in Beziehung setzen. Das geschieht, indem wir sie als *Bürgschaft und Sühne* betrachten. Alle *Bürgschaft* besteht darin, daß jemand die erforderte Leistung oder Beschaffenheit einer anderen Person durch die eigene Person garantiert. Indem nun Christus die göttliche Gewalt hat die Sünder den Weg des von ihm in den Versuchungen und Leiden der Welt behaupteten Gehorsams zu führen, ist er der *Bürge für die Erneuerung des Menschengeschlechtes*. Er ist demnach Bürge als der im Gehorsam bewährte Mensch, aber zugleich als Gott, der auch die Sünder diesem Gehorsam zu unterwerfen vermag. Diese Erwägung läßt nun aber das Urteil der Sündenvergebung als ein innerlich begründetes erscheinen, denn Gott rechnet die Sünde nicht mehr an, weil ihre Überwindung durch Jesus Christus als gesichert erscheint (vgl. S. 259). Nun hat aber weiter Jesus seinen Gehorsam behauptet, indem er zugleich alle Leiden und *Strafen der Sünder willig über sich ergehen ließ*. Da diese nicht von ihm persönlich verwirkt waren, hat er auch sie *stellvertretend getragen*. Und eben dies erscheint der neutestamentlichen Anschauung als der Grund der Sündenvergebung. Indem wir an die Bezeichnung Christi als *ἱλαστήριος* und seines Werkes als *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας* oder *ἱλασμός* denken (S. 244), können wir hier den Ausdruck *Sühne* brauchen. Wir meinen hierbei nicht in der Weise der Alten eine von Christus bewirkte Versöhnung Gottes, durch die er seinen Zorn wider die Menschen aufgibt, sondern wir wollen in Anknüpfung an die alttestamentliche Auffassung (S. 244) zum Ausdruck bringen, daß Gott ein Mittel bestimmt hat, das dem Sünder *zugleich die Vergebung wie die Strafwürdigkeit der Sünde* zu Bewußtsein bringt. Die *Sühne* ist also eine Tat, die das Unrecht als Unrecht anerkennt, indem sie dem Beleidigten seinen Willen tut und dadurch ideell das Unrecht aufhebt. Die Sühne bejaht also den Ernst der Verfehlung und das Recht der ihr gewidmeten Strafe und macht dadurch die Verfehlung gut. Die Sühne wird negativ also in der freiwilligen Erduldung der Strafe und positiv in der Erfüllung des Willens des Beleidigten bestehen. Nun kann aber die *Sühne* auch *stellvertretend* von einer anderen Person geleistet werden, sofern ein bewußter und anerkannter Zusammenhang zwischen

dem Stellvertreter und den Übeltätern vorliegt. Das kann so geschehen, daß einer oder einige aus den Schuldigen ausgewählt werden und an ihnen die Strafe vollzogen wird, während die übrigen straflos ausgehen. Das paßt offenbar nicht auf Christus. Dagegen ist es ein gemeinmenschlicher und so auch jüdischer (S. 239) Gedanke, daß die Gerechtigkeit, die einer in willigem Gehorsam unter den Strafen, die die anderen verdient haben, bewährt, für diese stellvertretende Bedeutung hat und sie von den verdienten Strafen befreit. Der Grund zu diesem Nachlaß der Strafe oder zur Anerkennung der Sühne liegt aber offenbar in der Erwägung der Bürgschaft, welche die Gerechtigkeit des einen für eine mögliche Besserung der übrigen gewährt. Wie wir schon sahen, paßt diese Vorstellung einer von Christus gewährten Bürgschaft durchaus zu der Art des Erlösungswerkes. Wir müssen uns aber auch weiter der Anwendung des Sühnegedankens auf sein Werk bemächtigen. Indem Christus, um die Menschen von der Sünde und ihren Folgen zu befreien, in die Menschheit eintrat, hat er einen festen Zusammenhang zwischen sich und ihr hergestellt. In diesem Zusammenhang hat er dann im Verfolg seines Erlösungswirkens sämtliche Strafen der Sünde willig über sich ergehen lassen, wiewohl er sie nicht verdient hatte und sie daher für ihn nicht Strafen waren. Und er hat die durch diesen Strafzustand gewirkten Schwierigkeiten sich nicht zum Anlaß werden lassen, das ihm von Gott zum Besten der Menschheit aufgetragene Werk aufzugeben, sondern hat dies nach Gottes Willen zu Ende geführt. Hierdurch hat aber Christus die objektive Berechtigung des von Gott verhängten Strafzustandes und somit das Unrecht der Menschheit anerkannt und mit dieser Anerkennung den Willen Gottes für sich maßgebend sein lassen. Damit hat er aber den erkannten Bedingungen der Sühne entsprochen oder diese stellvertretend hergestellt. Dies hat aber die doppelte Bedeutung, daß die Sünde als Unrecht und daß ihre Strafe als Recht anerkannt und somit der vernichtende Ernst der Sünde im Angesicht der Erlösung eingeschärft, sowie daß der Wille Gottes zur Überwindung der Sünde befolgt wurde. In diesem Sinn hat Christus durch seine Stellvertretung in der Eröffnung des Heilsweges zugleich stellvertretend die Leiden der heillosen Menschheit getragen. Das bedeutet nicht, daß diese Leiden nun überhaupt aufgehoben sind für die Menschheit, denn

Sünde und Bosheit und mit ihnen die Leiden bleiben. Aber es bedeutet, daß, indem das Erlösungswerk Christi für die Gläubigen bürgt, diese hinfort die Leiden nicht mehr als Wirkungen des göttlichen Zornes empfinden und in der Gemeinschaft mit dem Geist Christi die Kraft gewinnen der Leiden innerlich Herr zu werden. Dies ist also der Erfolg der stellvertretenden Sühne Christi.

12. Die angestellte Erörterung zeigt, daß die beiden Begriffe der Sühne und der Bürgschaft Christi auf das engste zusammengehören. Sieht man also Christi Werk, sofern es Grund der Sündenvergebung sein soll, an, so ist es in seiner Einheit sowohl Bürgschaft als Sühne und diese beiden Begriffe können nur logisch voneinander unterschieden werden. Daß Christus unter der Gegenwirkung von Sünde und Leid in göttlicher Kraft sein Werk durchführt, das macht ihn zum stellvertretenden Bürgen der Menschheit und versichert sie der Vergebung der Sünden. Und daß er das Leiden als berechtigt anerkannte und trotz der Hemmungen desselben den Willen Gottes erfüllte, das macht ihn zum stellvertretenden Sühner der Menschheitsschuld und läßt die Sünder ihn als Grund der Sündenvergebung erkennen. Also dient sowohl die Bürgschaft Christi wie auch seine Sühne dazu der Menschheit sowohl ihre Schuld und Strafe nebst der eigenen Ohnmacht von diesen sich zu befreien zu Bewußtsein zu bringen, als auch dazu durch die Anschauung des Lebenswerkes Christi an dem Urteil, daß Gott Sünde zu vergeben vermag, mit eigener Überzeugung festzuhalten. Das eine wie das andere gereicht dem Menschen dazu auch mit seiner Vernunft die Weisheit Gottes in der Sündenvergebung denkend und dankbar zu erfassen. Damit soll nicht behauptet werden, daß an sich Gott seinen Zorn ohne diese Bürgschaft und Sühne nicht habe aufgeben können, sondern wir wollen sagen, daß Gott die Erlösung mit Einschluß der Sündenvergebung so sich hat verwirklichen lassen, wie es erforderlich war, wenn die Menschheit das Gewicht der Sünde zugleich mit der Gewißheit der dauernden Sündenvergebung allseitig erfassen sollte. Man könnte den Sühnegedanken leicht mit dem Opfergedanken verbinden. Aber letzterer ist für das allgemeine Bewußtsein zu eng mit der heidnischen Auffassung einer Versöhnung Gottes verknüpft als daß er

sich zur Klärung der Sachlage empföhle. Eine solche wäre nur durch gelehrte Erklärungen der alttestamentlichen Opferidee zu erreichen, die in die Praxis einzuführen keinen Zweck hat, besonders auch, da das Opferschema in dem sittlichen Leben der heutigen Menschheit doch keine feste Stelle mehr besitzt. Zudem zeigt der Hebräerbrief, welcher künstlichen Konstruktionen — der opfernde Christus ist zugleich selbst das Opfer usw. — es bedarf, um selbst mit dem Opferwesen noch einigermaßen vertrauten Menschen seine Anwendung auf Christus verständlich zu machen. Ich möchte daher die gemeinverständlichen Kategorien der Bürgschaft und Sühne nicht durch das Opfer ersetzen. — Man könnte aber nochmals fragen, ob nicht der Gedanke der Genugtuung (S. 265) mit gewissen Umformungen vielleicht jetzt wieder aufgenommen werden dürfte. So hat etwa Schleiermacher den Gedanken der stellvertretenden Genugtuung durch den anderen ersetzt, daß Christus unser „genugtuender Stellvertreter" sei. Aber hiermit ist der ursprüngliche Gedanke in täuschender Weise völlig umgebogen. Statt daß Gott eine Genugtuung dargebracht wird, soll Christus in seiner Stellvertretung genug getan haben, um die Erlösung der Menschen zustande zu bringen. Das ist natürlich nicht unrichtig, aber es bringt auch schlechterdings nichts Neues zu unseren bisherigen Gedanken hinzu und hat zudem keine deutliche Beziehung zu der Ermöglichung der Sündenvergebung. Soll dagegen die *Satisfactio vicaria* so gedeutet werden, daß Christus an Stelle der Menschen tuend und leitend ein Werk zustande brachte, das zwar nicht Gott zur Sündenvergebung nötigte, was unmöglich ist (vgl. S. 267), das aber den Menschen den Glauben an Sündenvergebung ermöglicht, so würde dieser Gedanke einerseits schwer der Formel unterzuschieben sein, andererseits aber auch nichts erbringen, was über die einfacheren Formeln der Sühne und der Bürgschaft hinausginge. Es wird daher doch richtig sein die in Frage stehende Formel überhaupt aufzugeben, da sie doch nur mit Restriktionen, die sie um ihren Nerv bringen, verwandt werden könnte.

13. Ist aber nun die Sühne für die Sünde als notwendig zu bezeichnen? Wir haben schon gesehen, daß dies nicht in dem Sinn gemeint sein kann, als wenn Gott auf diesem Wege zur Zurücknahme seines Zornes veranlaßt würde. Aber es würde allerdings auch nicht genügen, wenn man bloß an die Notwendig-

keit dächte, dem Menschen ein Verständnis der Sündenvergebung beizubringen, denn dies Verständnis kann nur innerhalb des gesamten Verhältnisses zwischen Mensch und Gott erworben werden. Wir müssen uns also daran erinnern, daß Gott von den zu Erlösenden nicht nur als Liebe, sondern auch als Heiligkeit und Gerechtigkeit erkannt wird (vgl. Bd. I, 313. 415). Wenn also Gott in seiner Liebe Erlösung will, so will er sie als der Heilige so, daß nur die mit ihm in Gemeinschaft treten oder in seine Nähe kommen können, welche sich in ihrer von Gott geordneten Lage selbst so bestimmen, wie Gott sie bestimmt. Ist dies Gottes Heiligkeit, so macht seine Gerechtigkeit diese in dem Wesen Gottes begründete Ordnung zu einer dauernd beständigen. Indem der Mensch sich derartig Gott zu unterwerfen bereit ist, wird die Verletzung der göttlichen Majestät aufgehoben, deren der Sünder sich schuldig macht und zugleich die Möglichkeit Gott zu nahen ihm eröffnet. Im Hinblick darauf, daß dies stattfindet, kann Gott seinem Wesen nach die Menschen sich nahen lassen oder ihnen die Sünde vergeben. Diese Unterwerfung unter Gottes Willen ist also die Sühne, welche Sündenvergebung ermöglicht. Da aber der Sünder von sich aus eine derartige Sühne nicht zu leisten vermag, führt Christus sie, stellvertretend und durch seine göttliche Wirkungskraft für ihre Verwirklichung innerhalb der Menschheit bürgend, aus. Somit ist das durch Christus allein bewährte und in der Menschheit gewirkte neue Leben die Sühne, welche die Gemeinschaft zwischen dem heiligen Gott und der Menschheit oder die Sündenvergebung ermöglicht. Wenn also Christus stellvertretender Sühner ist, so ist die Stellvertretung auch hier sowohl im exklusiven wie im konklusiven Sinn gemeint (vgl. S. 272). Ersteres sofern er nur vermöge der ihn erfüllenden Gottheit den sühnenden Gehorsam zu leisten vermag, letzteres sofern er dafür Bürge ist, daß die Menschheit gleichfalls sich auf die Bahn des Gehorsams gegen Gott stellen wird. So wird die Geschichte der neuen Menschheit zur bedeckenden Sühne der Geschichte der alten Menschheit, aber dies geschieht nur vermöge des erneuernden Geistes des Erlösers, der bewirkt, daß wie der Mensch Jesus in der durch die Sünde geschaffenen Lage Gott gehorsam blieb, auch die von demselben Geist vermöge des geschichtlichen Lebens des Erlösers beherrschte Menschheit sich Gott willig als sein Reich unterwirft. Dies ist

also die Sühne, im Hinblick auf welche der heilige Gott die Sünde nicht ansieht und die Sünder sich nahen läßt. Christus hat diese Sühne grundlegend und für immer gültig geleistet, aber alle diejenigen, welche von seinem Geist sich bestimmen lassen, kommen nicht nur unter den Schutz dieser Sühne, sondern nehmen auch aktiv an ihrer Herstellung teil. In diesem Sinne kann die stellvertretende Sühne des Erlösers dann allerdings als notwendig angesehen werden. Das bedeutet nicht, daß diese Sühne Gottes Liebe gleichsam wieder erweckt hätte, sondern es besagt, daß Gottes Liebe als heilige Liebe in den Menschen nur offenbar und wirksam werden konnte, indem diese in der durch ihre Sünde gewirkten Lage und in aller Not und allen Widerständen derselben sich willig Gott unterwerfen. Von hieraus kann dann sowohl die objektive Notwendigkeit der stellvertretenden Sühne behauptet werden als auch ihre subjektive Notwendigkeit für den Menschen zur Erzeugung des Bewußtseins dauernder Sündenvergebung einleuchtet. Hierin besteht aber die Versöhnung zwischen Gott und Mensch oder die Verwirklichung des neuen Bundes.

14. Wir wollen jetzt die Lehre vom Werke Christi in ihren wesentlichen Wendungen nochmals überschauen. Wir gingen aus von der Frage, wie Sündenvergebung möglich ist, denn sie ist die Voraussetzung der Erneuerung der Menschheit zu einem Reiche Gottes. Die Antwort auf diese Frage wies nach 1. daß Christus durch sein innerhalb der sündigen Welt und ihres allseitigen Widerstandes sieghaftes Wirken die Möglichkeit dartut, trotz der Macht der Sünde, die Gerechtigkeit oder den Gehorsam gegen Gott in Glaube und Liebe durchzuführen, sofern der göttliche Geist den Menschen hierzu befähigt; 2. daß Christus durch die Kraft seines Geistes die Menschen derart an sich bindet und innerlich zu gutem Wollen erneuert, daß sie Glaube und Liebe gewinnen und hierdurch Organe der Herrschaft Gottes zum Aufbau seines Reiches werden können. 3. Indem nun die Kraft des Geistes Christi dafür bürgt, daß die Menschen, die er zum Glauben führt, ihn erreichen und in ihm beharren und Glieder des Gottesreiches bleiben werden, wird offenbar, daß die Gläubigen das werden, wozu Gott sie bestimmt hat. Da sie so in dem Weltplan Gottes wieder zu positiv wirksamen Kräften werden, wird es verständlich, daß Gott sie seiner neuen Gnadenordnung ein-

fügt, ihnen die Gerechtigkeit Christi anrechnet oder ihnen die Sünde vergibt. Der Wille Gottes Sünde zu vergeben ist also die Voraussetzung der positiven Erneuerung der Menschheit zu einem Reich Gottes, aber dieser Wille zu vergeben kommt dem Menschen an der in ihnen durch Christi Geist gewirkten Erneuerung ihres Wollens zu Bewußtsein, wie der dargelegte Zusammenhang zeigt. So löst sich für die Menschen die Frage, wie Sündenvergebung möglich ist an der wirksamen Erneuerung ihres Willens zu Glaube und Liebe durch Christus. Indem sie der Kraft inne werden, die ihren Willen wieder zu Gott treibt, kommt ihnen zu Bewußtsein, daß Gott ihnen wieder nahe und für sie ist oder ihnen gnädig ist. Und indem sie nun in der Gemeinschaft Gottes durch den Geist Christi leben, begreifen sie, daß Gott ihnen wirklich die Sünde nicht mehr zurechnet, sondern sie nach der Gerechtigkeit des Christus beurteilt, der sie in die Nähe Gottes führt. — 4. Das hierdurch gewirkte neue Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist das der Versöhnung oder des Friedenszustandes zwischen beiden. 5. Somit ist die Erneuerung für Gott möglich, weil er durch Christus Sünde vergeben will. Der Glaube an die Vergebung ist aber für den Menschen möglich, sofern der Geist Christi ihn erneuert. Also ist für Gott wie für den Menschen Erneuerung ohne Vergebung ebenso unmöglich wie Vergebung ohne Erneuerung. Somit gehört beides notwendig zusammen gemäß der religiösen Erfahrung aller Zeiten. 6. Diese Aussage hat aber nicht den Sinn, als müßte Gott durch eine stellvertretende Genugtuung sich die Vergebung der Sünden erst abkaufen lassen, wie wir in der Kritik der Satisfaktionstheorie gezeigt haben. Wenn man also von einer Notwendigkeit bei dem Erlösungswerk reden will, so kann dies von Gottes freier Gnade nur gelten, sofern er als der heilige Gott nur mit solchen Menschen in eine geistige Lebensgemeinschaft zu treten vermag, die sich seinem Willen zu unterwerfen bereit sind, was aber nur vermöge der besonderen Gestaltung des Werkes Christi möglich war. 7. Dies gilt nun insonderheit hinsichtlich der Vergewisserung der Sündenvergebung seitens des Menschen. Ihm ergab sich zunächst das Bewußtsein derselben aus der erfahrenen Willensänderung durch Christus. Da aber letztere vermöge der fortdauernden Gegenwirkungen des bösen Willens mannigfachen Schwankungen

ausgesetzt bleibt, bedarf die Vernunft einer besonderen Vergewisserung des Fortbestandes der göttlichen Bereitschaft Sünde zu vergeben. Eine solche ergibt sich aber aus der Gestaltung des Wirkens Christi, die wir in seiner Stellvertretung für die sündige Menschheit, und zwar in der Weise der Bürgschaft für die Durchführung der Erneuerung der Sünder und der Sühne der Schuld und Strafe der Sünder, erkannten. Wie also Sündenvergebung für Gott nur möglich ist im Hinblick auf das neue Leben, das der Erlöser für die zu Erlösenden verbürgt, so ist für den sündigen Menschen der fortdauernde Glaube an Sündenvergebung nur durch die Erkenntnis dieses Zusammenhanges möglich. 8. So wird also durch die Erlösung der Wille oder die Selbstbestimmung des Menschen in die neue Richtung des Dienstes Gottes gestellt und dadurch zu seiner ursprünglichen Geistigkeit wieder hergestellt. Sodann aber wird auch seinem Selbstbewußtsein die gewisse Überzeugung zuteil, daß Gott Sünde vergibt und somit trotz der Sünde gutes Gewissen möglich ist. So verwirklicht also das Werk Christi die Güter des neuen Bundes. 9. Die Gerechtigkeit des Gehorsams Christi wird also den Menschen angerechnet, sofern Christus durch seinen Geist Glaube und Liebe in ihnen wirkt und sofern sie durch den Glauben die Möglichkeit empfangen Christi Wirken innerlich aufzunehmen (vgl. S. 252). Dadurch verwirklicht sich der neue Bund mit seinen beiden Heilsgaben in der mit Christus durch den Geist und im Glauben geeinten Menschheit.

15. Die Terminologie für die beiden Linien in der Verwirklichung der Erlösung ist schwankend. Man pflegt seit Schleiermacher von Erlösung und Versöhnung zu reden. Nun ist aber Erlösung eine Gesamtbezeichnung, die doch sowohl die Befreiung von der Sünde als Richtung wie von ihr als Schuld und Strafe bezeichnet. Um also die innerlich umwandelnde Tätigkeit Christi auszudrücken, wird man gut tun ein anderes Wort zu wählen. Man könnte von Heiligung sprechen, aber dieser Begriff enthält die spezielle Nuance des Überweltlichen in sich und ist daher für das gesamte neuschaffende Wirken Christi nicht umfassend genug. Ebenso wäre der Ausdruck Neuschöpfung zwar auch sachentsprechend, er ist aber nicht eindeutig genug, um ihn zu wählen. Man könnte dann an die Bekehrung im Sinn einer Gotteswirkung denken. Da aber dieses Wort ge-

wöhnlich im Sinn der von dem Menschen vollzogenen Zuwendung zu Gott verwandt wird, könnten sich dabei Mißverständnisse einstellen. Es mag daher sein Bewenden haben bei dem im Obigen meist gebrauchten Wort Erneuerung im Sinn der Herstellung einer neuen Menschheit durch das Wirken Christi. Aber auch der andere Ausdruck Versöhnung paßt für die zweite Linie des Erlösungswerkes deshalb nicht, weil er nicht sowohl ein Tun Christi als ein durch die Doppeltätigkeit Christi hergestelltes Verhältnis zum Ausdruck bringt. Man wird daher gut tun für diese zweite Seite der Tätigkeit Christi den Ausdruck Sündenvergebung bzw. Rechtfertigung anzuwenden. Dabei ist aber zu beachten, daß das eigentliche Subjekt der Sündenvergebung nicht Christus sondern der Vater ist (vgl. S. 263). Daher wird man von dem Erwerb der Sündenvergebung durch Christi sühnendes und bürgendes Werk zu sprechen haben und diesen Erwerb nicht auf eine Umstimmung des Vaters deuten, sondern auf die Erweckung des Bewußtseins der Sündenvergebung durch die besondere Gestaltung des Werkes Christi beziehen müssen. Diese besondere Gestaltung kommt aber in den Begriffen der Stellvertretung Christi als Bürge und Sühner zum Ausdruck. Dabei sehen wir für den strengeren Stil der Dogmatik von dem Begriff des Verdienstes Christi ebenso ab wie von dem der Satisfaktion (S. 276), da diese beiden Begriffe dem Stil des mittelalterlichen Denkens entstammen und daher an den sonstigen Plätzen, wo sie einst gestanden haben (Werke, Buße), von dem protestantischen Denken ausgemerzt worden sind. Da sie also nur archäologisches Interesse haben, werden sie nicht in dem Mittelpunkt der religiösen Gedanken des Christentums als förderliche Verständigungsmittel zu erachten sein. Das Gleiche gilt aus ähnlichen Gründen, wie gesagt (S. 276), von der Opferkategorie. Somit vollzieht sich das Verständnis des Werkes Christi in folgendem Begriffsgefüge: 1. Christus vollführt das Werk der Erlösung. 2. Dies besteht a) in der Erneuerung des Menschengeschlechtes und b) in dem Erwerb der Sündenvergebung vermöge seiner bürgenden und sühnenden Stellvertretung. 3. Der Erfolg dieses doppelten Wirkens Christi stellt sich dar in dem neuen Verhältnis der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen. Dies ist das Reich Gottes mit der Verfassung des neuen Bundes.

Dies Reich ist aber hergestellt durch die von Christus im Geist ausgeübte erlösende Gottesherrschaft, welche die dauernde Verwirklichung des neuen Bundes ausführt.

16. Wir haben das dargelegte Begriffsgefüge eingehend erläutert. Jedoch bedarf der Zustand der Versöhnung noch einer weiteren Ergänzung. Es handelt sich hierbei darum, daß aufgezeigt wird, welche Folgen das neue Verhältnis zu Gott für das gesamte Leben der Sünder hat. Wie nämlich die Sünde das gesamte natürliche Leben korrumpierte und bedrückte, so wird die Gnade, indem sie Glaube und Liebe der Sünde entgegensetzt, auch zur Befreiung des natürlichen Lebens von den Sündenfolgen beitragen. Die Gemeinschaft mit Gott, welche sich in dem Glauben und der Liebe in dem Menschen vollzieht, hat zunächst die Folge, daß der Mensch den in Christus wirksamen Willen Gottes als die alleinige Autorität in religiösen und sittlichen Dingen empfindet. Sofern der Wille Gottes in diesem Verhältnis in persönlicher Gemeinschaft als die reinigende und befreiende geistige Macht erlebt wird, vollzieht sich die Unterwerfung unter Gott nicht widerwillig oder in Erwägung der üblen Folgen des Ungehorsams, sondern selbstwillig und daher freudig. Der Mensch wird also von dem Druck des Gesetzes frei. Das bedeutet keineswegs, daß ihn hinfort die Norm des moralischen Gesetzes nichts anginge, sondern indem der Geist Christi seine lebendige und belebende Autorität wird (1. Kor. 9, 21), erfüllt er aus innerem Antrieb den göttlichen Willen oder er will das selbst, was er soll. Ein Verhältnis der Kindschaft ist an die Stelle der bisherigen Knechtschaft getreten. Die Knechte erfüllen den Willen des Herrn, weil sie sich ihm aus äußeren Gründen unterwerfen müssen. Die Kinder befolgen den Willen des Vaters willig, sofern sie unter seiner lebendigen geistigen Einwirkung stehen (vgl. Röm. 8, 4). So versteht es sich dann, daß Jesus das von ihm freilich neugedeutete alttestamentliche Gesetz als bleibende Norm hingestellt hat, während Paulus ihm die Kraft abspricht ein neues Leben in dem Menschen hervorzurufen, ohne doch das Gesetz als Norm zu leugnen (Röm. 3, 31; 8, 3. 4 vgl. Gal. 5, 16. 25; Eph. 2, 15). Der Geist ist das innerlich erneuernde Prinzip, dessen von dem Menschen selbstgewollte Wirkungen dann mit der Gesetzesnorm übereinkommen. — Das Innewerden der lebendigen Autorität des Gottesgeistes weist aber auch den Aber-

glauben aus der Seele, sofern der Mensch jetzt nicht mehr den ihm immanenten Trieb nach Gott durch den Geist der Welt zu befriedigen trachtet (vgl. S. 67). Sodann wird, indem der Geist den Willen so bestimmt, daß dieser selbst das Gute will, die sittliche Unfreiheit der Sünder (vgl. S. 75) überwunden und ein frohes freies Wollen des Guten tritt an ihre Stelle. Und da die Sündentriebe, die trotz der Gnadenwirkungen in dem Willen sich regen, durch das Bewußtsein der Sündenvergebung nicht mehr als bleibende Schuld empfunden werden, so tritt das gute Gewissen an die Stelle der früheren Selbstbeurteilung in dem bösen Gewissen (vgl. S. 270). Das Gewissen ist, wie früher gezeigt ist (S. 82), Selbstbeurteilung nach den erworbenen religiösen und sittlichen Maßstäben des Menschen. Sofern nun das Bewußtsein die Gewißheit der Sündenvergebung in sich faßt, vollzieht es die Selbstbeurteilung mit Anwendung dieses Maßstabes. Es verurteilt demnach die geschehene Sünde, aber es beurteilt sie zugleich als vergebene Sünde. Zusammen mit dem Friedensbewußtsein in dem Verhältnis zu Gott ist das gute Gewissen eines der hervorstechendsten Merkmale des Zustandes der Versöhnung in dem Christentum, sofern beides in kräftiger Weise zur Erhaltung der Heilsgewißheit dient, von der später zu handeln sein wird.

Das Leben unter der Sünde bestand aber weiterhin in einem Unterworfensein unter die Welt mit ihren Begierden. Sie war dem Sünder der Inbegriff aller Realität, ihre Güter und ihr Urteil waren für ihn maßgebende Ziele und Maßstäbe. Das hatte aber zur Folge, daß, indem durch den Widerwillen gegen Gott die Beziehung zur Welt von den Übeln gedrückt wurde (S. 28f.), eine unüberwindliche Furcht vor den Übeln des Daseins sich des Sünders bemächtigte. Sofern sich das Interesse immer mehr auf die Welt mit ihren Gütern konzentrierte, mußte das Versagen dieser Güter als schwerstes Unglück empfunden werden. Trotz allem Vertrauen auf die Welt und aller selbstsüchtigen Begierde nach ihren Gütern oder auch gerade wegen dieser Stellung zu ihr, wurde so die Welt zu einer Quelle aller Übel. Dies schuf allerhand Sorgen und Qualen, es diente aber zugleich dazu die Sicherheit des bösen Willens durch ein gewisses Strafgefühl einzudämmen. Wenn nun der Mensch sich mit Gott in einem Verhältnis der Versöhnung befindet, so schließt das in sich, daß

er die dies Verhältnis begründende Erlösung nicht nur in bezug auf seine Sünden, sondern auch in bezug auf die Übel des Daseins empfinden wird. Das heißt, die Erlösung von der Sünde gereicht dem Sünder auch zur Erlösung von der Welt (vgl. Bd. I, 140f.). Wir erkannten schon, wie die Verdrängung des Aberglaubens durch den Glauben den Menschen von der Autorität der Welt befreite. Dazu kommt nun aber weiter, daß die Erkenntnis des Reiches Gottes als des höchsten Gutes die Seele des relativen Wertes aller weltlichen Güter überführt. Das heißt, das Streben nach ihnen wird untergeordnet der Liebe zu dem Reiche Gottes und seinen Gliedern und dadurch neugeordnet. Dann aber wird das Ausbleiben der erstrebten irdischen Güter oder die Erfahrung der natürlichen und sozialen Übel, die von der Welt ausgehen, nicht mehr Anlaß zur Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit werden, denn der Mensch besitzt zu alledem, was die Welt ihm bieten oder versagen kann, ein inneres Gegengewicht an der Gemeinschaft mit Gott und an der aus ihr quellenden inneren Kraft. Er weiß, daß diese Übel nach Gottes Ordnung ihn treffen und daher letztlich zu seinem Besten dienen werden und er vermag in der Kraft des göttlichen Geistes die Willenshemmungen, die von ihnen ausgehen, zu überwinden. Es verhält sich hiermit also nicht so, als wenn Krankheiten und Schmerzen, die sich in dem natürlichen Zusammenhang des Lebens einstellen, aufhörten oder als wenn die sozialen Beziehungen von den Wirkungen der Selbstsucht gereinigt würden. So wenig das eine oder das andere von dem Erdenleben Jesu selber behauptet werden kann, so wenig gilt es von seinen Gläubigen. Aber wie er vermöge der inneren Verbindung mit dem göttlichen Geist Lust und Leid der Welt überwunden hat, so wird auch den Gläubigen durch die Vereinigung mit ihm hierzu die Möglichkeit verliehen. — Als letztes Übel erscheint der Tod, weil er definitiv die Beziehung des Sünders zu der Welt, deren Güter ihm als die höchsten erscheinen, löst. Der Tod ist aber ein Gesetz der Welt, das alles Lebende unter sich beugt. So lange der Mensch also zu der Welt gehört, untersteht auch er dem Tode. Aber zum Übel wird der Tod erst dadurch, daß er die selbstsüchtige Begierde nach der Welt als nichtig erweist und daß er daher dem schuldbewußten Menschen sich als Strafe darstellt. Wenn nun der Christ einerseits das höchste Gut von dieser Welt

nicht erwartet und andererseits vermöge der Gemeinschaft mit Gott das Bewußtsein ewigen Lebens in sich trägt, so ergibt sich daraus, daß er von dem Tode als Übel befreit wird, so schwer immer auch ihm das Sterben fallen mag. Aber die Erlösung von der Sünde wie von der Welt befreit ihn auch von der Todesfurcht (Hbr. 2, 15). „Verschlungen ist der Tod in den Sieg. Wo, o Tod, ist dein Sieg? Wo, o Tod, ist dein Stachel? Der Stachel des Todes aber ist die Sünde und die Macht der Sünde ist das Gesetz. Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus" (1. Kor. 15, 55—57).

Hiernach wird es einleuchten, daß zu der Erlösung von der Sünde die Erlösung von der Welt hinzutritt. Man kann weiter auch von einer Erlösung vom Teufel reden. Da aber der Teufel seine Gewalt in den weltlichen Übeln ausübt, so ist mit der Überwindung dieser auch die Überwindung des Teufels gegeben, sodaß sich hieraus keine neuen Gesichtspunkte ergeben würden (vgl. S. 231 f.). — Denkt man aber noch daran, daß die Sünde ja das gesamte geschichtliche Leben der Menschheit umfaßt, so könnte auch die sie samt ihren Wirkungen überwindende Erlösung auf das geschichtliche Leben der Menschheit erstreckt werden oder das Wirken Christi in seinem Leibe oder in der Kirche besprochen werden. Dieser Gesichtspunkt wäre in der Tat auch völlig berechtigt, da Christus in der Tat dem bösen Gemeinwillen der Menschheit einen guten Gemeinwillen entgegenstellt. Wir werden aber hierauf bei der Lehre von der Kirche in dem nächsten Teil genau einzugehen haben und lassen es einstweilen an dem Hinweis darauf bewenden, daß von Christus nicht nur die Erlösung von Sünde, Schuld und Strafe einzelner Personen ausgeht, sondern daß die Erlösung auch der Überwindung der geschichtlich wirksamen Gesamt- oder Erbsünde dient.

17. So tritt der allumfassenden weltgeschichtlichen Tat der ersten Sünder das ebenso alles bedingende und umwandelnde Werk des Erlösers entgegen. Wie jene alles der Gewalt des Bösen unterwerfen, so gelangt durch Christus die Gottesherrschaft zum Sieg über das Böse. Aus der Gewalt der Finsternis wird alles befreit und der Herrschaft Christi unterworfen (Kol. 1, 13 f.), denn so ist es Gottes ewiger Wille (1. Kor. 15, 25). Nun ist aber

diese Herrschaft Christi auf ein bestimmtes Ziel bezogen, nämlich die Entmächtigung aller bösen Gewalten und die Vereinigung aller Guten durch sein Erlöserwirken in dem Reiche Gottes. Dies Ziel wird aber erst, wenn der Tod abgetan ist oder in dem ewigen Leben verwirklicht sein. Dann soll nach Paulus auch der Sohn sich dem Vater unterwerfen und ihm die Herrschaft übergeben, damit Gott alles in allen sei (1. Kor. 15, 24—28), wie einst in der Zeit Christus alles und in allen war (Kol. 3, 11). Diese Betrachtung ist verständlich (vgl. Bd. I, 393). Wenn nämlich das besondere Wollen Gottes, daß Sünde nicht mehr sei, zur Vollendung gekommen ist, so wird die bis dahin Gott widerstrebende geschichtliche Geisterwelt ihm ebenso in ewiger Ordnung unterworfen sein wie die Naturwelt. Somit wird es keiner besonderen Einwirkung des erlösenden Willens auf diese Geisterwelt mehr bedürfen, sondern der absolute Wille wird sich in seiner Einheit in der geschaffenen Welt mit ihren verschiedenen Bestandteilen auswirken. Dieser Gedanke ist somit anzuerkennen. Wider ihn kann aber der Einwand erhoben werden, daß dann dem Herrn oder dem Erlöserwillen nur eine zeitlich beschränkte Wirksamkeit beigelegt werde, während er doch vermöge seiner Einheit mit der Gottheit als ewig anzusehen ist. Indessen die Betrachtung des Paulus ist von der menschlichen Anschauung her entworfen, die allerdings ein Wirken, sofern es sein Ziel erreicht hat, als vollendet oder zu Ende gekommen ansieht. Dem steht aber eine andere Erwägung gegenüber. Wenn der als Gott ewige Erlöserwille erlöste Sünder will, so hört dies sein Wollen mit der Vollendung ihrer Erlösung keineswegs auf, denn es ist für ein ewiges Wollen kein Unterschied damit gegeben, daß die, welche einst das Erlöstwerden wegen ihrer Zeitlichkeit in einer Vielheit von Akten erleben mußten, schließlich in dem Erlöstsein stehen. Das ewige Wollen will sie vielmehr von Ewigkeit zu Ewigkeit als Erlöste, was in ihnen nur in der Weise eines sich zur Vollendung steigernden Erlöstwerdens sich verwirklichen konnte. Somit ist es aber durchaus berechtigt in der wissenschaftlichen Erörterung von der Ewigkeit des Erlöserwillens zu reden, sofern es Erlöste gibt, die dies eben nur sind vermöge dieses Willens. Dadurch wird in keiner Weise angetastet, daß die Sünder, welche während ihres Erdenlebens oder in der Zeit ein fortgehendes Unterworfen- oder Erlöstwerden erleben, einst unterworfen oder

erlöst sein werden, sodaß für sie das Erleben besonderer erlösender Wirkungen nicht mehr in Betracht kommen wird. Daher kann aus der Bemerkung des Paulus ein ernsthafter Widerspruch wider die volle Gottheit der zweiten trinitarischen Person nicht hergeleitet werden.

§ 36. Die Lehre von Christi Person und Werk in ihrem Verhältnis zu den dogmatischen Prinzipien.

1. Wie die Lehre von der Sünde die allgemeine Anschauung von dem geistigen Menschen durch die Erkenntnis seines konkreten sittlichen Zustandes genauer bestimmte, so wird die Lehre von Gott und seinem Wirken in der Geschichte durch die Lehre von Christi Person und Werk gemäß der besonderen christlichen Erkenntnis präzisiert. Es wird aus diesem Verhältnis begreiflich, daß hinsichtlich der Sündenlehre und der Christologie sich zwischen uns und den Theologen, die im allgemeinen unserer Theologie und Anthropologie zuzustimmen in der Lage sind, Abweichungen einstellen können. Wir sind deshalb von vorn herein in der Darstellung der Lehren, zumal der Christologie und der Erlösungslehre, darauf bedacht gewesen, den Zusammenhang unserer Anschauung sowohl mit den Quellen der Dogmatik und dem dogmatischen Erkenntnisprinzip als auch mit den ersten Teilen unseres Systems in das Licht zu stellen. Dabei zeigte sich, daß auch unsere Christologie an allen Punkten von dem Prinzip der erlösenden Gottesherrschaft getragen ist und daß der Zusammenhang zu den Lehren von Gott, dem Menschen und der Sünde mit Bewußtsein eingehalten worden ist sowie daß er sich auch ohne logische Gewaltsamkeiten oder sachliche Inkonsequenzen hat durchführen lassen. Es möchte zu unnützen Wiederholungen führen, wenn wir die genannten Zusammenhänge hier abermals aufrollen würden. Bei der eingehenden Erörterung der biblischen Anschauungen wird es sich auch erübrigen hier wiederum darzulegen, daß unsere Auffassung der Person und des Werkes Christi nicht irgendwelchen religionsphilosophischen Spekulationen entstammt, sondern daß wir sie mit Bewußtsein aus der christlichen Offenbarung entnommen haben und daß sie somit in Ein-

klang mit den neutestamentlichen Urkunden dieser Offenbarung steht. Dabei gebe ich mich darüber keiner Täuschung hin, daß gerade an diesem Punkt sich mancherlei Differenzen ergeben werden, denn die noch längst nicht überwundene Gewohnheit, die Bibel nicht aus ihrem eigenen Geist, sondern nach alten oder neuen Dogmen zu interpretieren, wird sich bei diesen wichtigen Fragen natürlich besonders stark spürbar machen. Aber dem wäre durch eine summarische Wiederholung unserer exegetischen Resultate und ihres Zusammenhanges zu der dogmatischen Formulierung kaum abzuhelfen. Es kann in der Hinsicht also nur auf die Darstellung selbst verwiesen werden. An diesem Ort kann der Verfasser nur der Überzeugung Ausdruck geben, daß seine Lehre in der Tat der neutestamentlichen Auffassung konform ist und daß sie dementsprechend zu beurteilen und zu prüfen ist. Dabei handelt es sich allerdings nicht um einzelne zufällige Äußerungen, sondern um den Geist und die Grundtendenzen der neutestamentlichen Bücher.

2. Anders steht es freilich, wenn wir unsere Darstellung an der Lehrweise der alten Orthodoxie bemessen. Hier liegen offenkundige Gegensätze der theoretischen Anschauung vor. Wir wollen sie in der Kürze uns nochmals vergegenwärtigen. Es ist in der Christologie ein Punkt, aus dem sich alle übrigen Differenzen ergeben. Die Orthodoxie hat kein Verständnis für die menschliche Personalität Jesu, denn trotz aller Betonung der Wirklichkeit der menschlichen Natur mit ihren Schwächen und Leiden ist das Ich Jesu der Logos. Dadurch ist aber ein wirkliches menschliches Personleben Jesu ausgeschlossen. Je eifriger die Alten bemüht sind durch die Gemeinschaft der Naturen und die gegenseitige Mitteilung ihrer Eigenschaften und Zustände eine Einheit von Gottheit und Menschheit für die Person Christi zu gewinnen, desto klarer wird es, daß die Menschheit Jesu eben nur eine Summe natürlicher Kräfte und Fähigkeiten ausmacht, die doch nie zu wirklicher Menschheit werden, da ihnen das diese Kräfte erst zur wirklichen Menschheit erhebende Prinzip der menschlichen Persönlichkeit fehlt. Das hat aber zur Folge, daß die gesuchte Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus eben nicht erreicht wird. Einheit mit Gott, die mehr ist als die Einheit, die zwischen dem allgegenwärtigen und allwaltenden Gott und der ganzen Natur vorliegt, kann nur darin bestehen, daß der

Mensch als Geist selbstwollend mit dem absoluten ihn bestimmenden Geist sich vereinigt. Dies ist aber nur möglich, wenn der Mensch nicht bloß Stoff, Substanz, Möglichkeit wie die übrige Kreatur ist, sondern wenn er als sich bestimmendes Ich betrachtet wird. Wird dies Jesus abgesprochen, so ist er eben nicht wirklicher Mensch und die Einheit zwischen ihm und Gott erreicht nicht die geistige Höhe und Innigkeit der Beziehung, die zwischen Gott und den Gläubigen besteht. Dann kann aber auch nicht von einem freien Gehorsam Christi gegen Gott die Rede sein, denn all sein Denken und Wirken ist nicht selbstgewollt, sondern nur eine natürliche Erscheinungsform der ihn antreibenden Gottheit, wie sie ähnlich in der ganzen Natur vorliegt. Das Wunderbare seiner Erscheinung wird aus der Sphäre freier Geistigkeit in das Naturleben herabgedrückt. Deshalb ist nicht nur die gesamte geschichtliche Erscheinung Jesu, wie sie das Neue Testament uns kennen lehrt, auf diesem Wege unbegreiflich, sondern auch die geistigen Operationen, wie sie der Menschheit Jesu in den Lehren von der Naturenvereinigung und der Idiomenkommunikation beigelegt werden, sind, sobald man genauer zusieht, unvollziehbar. Sie umfassen ja doch eine geistige Betätigung des Menschen Jesus, die man ohne persönliche Aktivität desselben überhaupt nicht zu denken vermag. Die alte Dogmatik müht sich also an einer unlösbaren Aufgabe ab, indem sie einen wirklichen Menschen darstellen will, der kein wirklicher Mensch sein soll, sondern nur die Möglichkeiten der Menschheit in sich enthält. Dieser Mensch soll aber weiter eine Einheit mit Gott bilden, die geistig und persönlich ist, während doch die notwendige Bedingung zu einer derartigen Einheit auf seiten der unpersönlichen Menschennatur fehlt. Durch ersteres gerät die Theorie in Widerspruch mit dem geschichtlichen Christusbilde, durch letzteres mit der eigenen Voraussetzung der Anhypostasie der menschlichen Natur. Somit hat der eine wie der andere Widerspruch seinen Grund an dem Mangel der menschlichen Personalität Christi. Das Gedankengefüge ist einseitig von dem Standort des erhöhten Christus und von Postulaten einer vorgefaßten Abendmahlstheorie her entworfen. Man kann aber im Hinblick auf ihren Grundfehler, trotz aller Betonung der Realität der Menschheit Jesu, diese Christologie als einen feinen Doketismus bezeichnen.

3. Aber nicht minder müssen wir die Unterschiede einge-

stehen, die unsere Auffassung des Erlösungswerkes von dem der Alten trennen. Der Hauptpunkt ist hier bei den Alten die Versöhnung des zornigen Gottes durch die ihm von Christus durch das willige Ertragen der ewigen Strafe für die Sünde dargebrachte Satisfaktion, um welcher willen die Sünde in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vergeben und dem Sünder die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird. Wir brauchen hier die Einwendungen wider diese Theorie nicht im einzelnen zu wiederholen (vgl. S. 266f.). Es handelte sich im wesentlichen um viererlei. Erstens hat Christus die ewige Strafe für die Sünde nicht getragen (S. 267). Sodann ist der Zusammenhang zwischen Christus und der Menschheit, aus dem sich die neue Stellung Gottes zu dieser verstehen ließe, in keiner Weise deutlich gemacht. Weiter ist durch den übrigens in primitiv naiven Formen gedachten Rechtshandel zwischen Gott und der Menschheit bzw. Christus die Abhängigkeit der Erlösung von der Gnade allein erschüttert, denn die Erweisung der Gnade ist gebunden an die Befriedigung göttlicher Rechtsansprüche nach dem Maßstab des Gesetzes. Dadurch erscheint aber das Gesetzesverhältnis als das Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch. Es ist daher inkonsequent, wenn durch Christi Werk nicht etwa das Gesetzesverhältnis restituiert, sondern, mit Paulus, völlig aus dem Mittel getan wird. Dazu kommt endlich, daß die Theorie in keiner Weise das positive erneuernde Wirken Christi an der Menschheit in seiner inneren Notwendigkeit und in seinem Zusammenhang zu der realen Erlösung erkennen lehrt. Der alte Protestantismus steht ganz und gar unter dem Einfluß der einseitigen Betonung der Sündenvergebung als des Inbegriffes der Erlösung. Daraus begreift sich die Konzentration des Werkes Christi auf die Satisfaktion und die Vernachlässigung der neutestamentlichen Gedanken von der positiven erneuernden Einwirkung Christi auf die Sünder und von seiner Stellung als Haupt und Herr seiner Gemeinde. Diese Einseitigkeit setzt sich aber auch in der Blut- und Wundentheologie des Pietismus fort und ist auch heute noch wahrzunehmen, wenn in einer gewissen suggestiven Mystik „das Kreuz" als die große Paradoxie, in der die Seele Frieden finden oder ihr verwirktes Leben geschenkt bekommen soll, erscheint. Es ist die nämliche Verengung des Gesichtskreises, die in diesem und ähnlichen Gedanken vorliegt, wie wir sie in dem orthodoxen System finden. Aber das Christentum

ist nicht nur Frieden, sondern auch Tat, und Christus wirkt nicht nur Trost, sondern treibt durch die Macht seines Geistes auch zu einem neuen Willensleben an. Wir dürfen daher über dem Kreuz den „Herrn, der der Geist ist", und den Weinstock, an dem wir die Reben sind, nicht vergessen und der hierdurch bezeichnete Typus eines aktiven Christentums, der sich auf Luther berufen darf, steht in einem bedeutungsvollen Gegensatz zu der Beschränkung des Werkes Christi auf die Hervorbringung des Trostes der Sündenvergebung. — Die gekennzeichneten Mängel des orthodoxen Systems machen sich aber um so empfindlicher geltend, als sie zu der christologischen Grundrichtung in keinem positiven Zusammenhang stehen. In der Christologie war wegen der verborgenen Forderungen der Abendmahlslehre die Gottheit in das Doketische übersteigert und der Stand der Erhöhung für die Darstellung richtunggebend. In der Lehre von dem Erlösungswerk handelt es sich dagegen hauptsächlich um die menschliche Betätigung des Gehorsams Christi, deren göttliche Art nur in der Hinzufügung des unendlichen Wertes, der um der Äquivalenz willen notwendig war, zum Ausdruck kommt. Nun wird zwar in der Lehre von dem *Regnum Christi* (S. 235) sein göttliches Wirken in dem Stand der Erhöhung gelehrt. Aber einerseits wird der Zusammenhang dieses Wirkens mit der versöhnenden Tätigkeit Christi nicht klar, andererseits ist diese geistige Herrschaft Christi überhaupt nicht in der zentralen Bedeutung erkannt, die ihr für den Stand der Erniedrigung nicht minder als für den Stand der Erhöhung zukommt. Die altdogmatische Erlösungslehre bildet also keine in sich geschlossene Einheit und sie gibt daher die Bedeutung des Erlösers für die Geschichte der Menschheit nur bruchstückweise und ungenügend wieder.

Das Urteil über jede Christologie hängt von drei Maßstäben ab. Es fragt sich nämlich zuerst, ob das Verständnis der Person Christi so beschaffen ist, daß jeder Zug in ihr zu wirksamer Verwendung in der Darstellung des Werkes Christi gelangt. Es handelt sich sodann darum, daß jede Aussage hinsichtlich des Werkes der Erlösung als unmöglich erkannt wird ohne die Wirkung der Person Christi. Und es fragt sich schließlich, ob durch das so entworfene Werk Christi die Erlösung in der Tiefe und in dem Umfang, wie sie durch die Sündenwirkungen erfordert ist, verwirklicht werden kann. Bemessen an diesen drei Maß-

stäben versagt aber die altdogmatische Darstellung. Die Lehre von Christi Person schleppt eine Anzahl fremdartiger Elemente mit sich, die zu der Erlösung in keinem direkten Verhältnis stehen, und ermangelt wiederum solcher Züge, ohne die das Werk Christi nicht verständlich gemacht werden kann. Die Darstellung des Werkes Christi setzt andererseits eine Stellung der Menschheit des Erlösers voraus, die durch die Anschauung seiner Person nicht gedeckt wird. Und die Lehre von der Erlösung ist so einseitig auf die Herstellung der Sündenvergebung bezogen, daß dem Bedarf nach sittlicher Erneuerung der sündigen Menschheit nicht ausreichend Rechnung getragen werden kann. Indem wir diese Mängel konstatieren, ergibt sich aber nicht bloß eine Differenz der systematischen Technik, so sehr auch diese mit in Betracht kommt, sondern es wird auch klar, daß die alte Theorie, bemessen an den Aussagen des christlichen Bewußtseins, wie es seinen grundlegenden Ausdruck in den neutestamentlichen Urkunden erhalten hat, im Rückstand bleibt. Es liegt demnach nicht etwa so, daß die alte Lehre die Schriftlehre im Vollmaß wiedergibt, während wir aus Verstandesrücksichten an ihr Abzüge vornehmen. Vielmehr glauben wir, daß wir die Schriftanschauung für uns haben, indem wir wegen unserer harmloseren Stellung zu dem überlieferten Dogma und auf Grund einer geschichtlich gesicherteren Methode des Schriftverständnisses den Geist und Sinn der biblischen Gedanken mehr in ihrer ursprünglichen religiösen Anlage und Absicht erfaßt haben als es der alten Theologie möglich war. Unsere Kritik an der überlieferten Lehre ist somit nach allen Seiten hin in den Prinzipien des Systems begründet.

4. Dies gilt aber auch hinsichtlich der Abweichungen, die uns von anderen modernen Darstellungen der Christologie trennen. Um dies zu verstehen, bedarf es einer kurzen Übersicht über die Motive der modernen Auffassungen der Christologie. Zunächst ist an die Aufklärung zu erinnern, die den Erlöser als einen Menschen von einzigartiger göttlicher Frömmigkeit betrachtete, der durch seine weisen Tugendlehren und sein diese bestätigendes Beispiel den Menschen die rechte Gotteserkenntnis und ein tugendhaftes Leben nahebrachte und empfahl. Jesus war also ein großer Lehrer, welcher die Menschheit auf den Weg der Aufklärung und der Sittlichkeit führte. Dabei reproduzierten aber die meisten

wissenschaftlichen Darstellungen die alte Lehre, die man durch Umdeutungen und Abstriche tunlichst der eigenen Meinung zu akkommodieren trachtete, indem man sich gern darauf berief, daß die alte Lehre nicht biblisch sei, sondern der griechischen Philosophie entstamme, also als Hellenisierung der einfachen urchristlichen Gedanken zu beurteilen sei. Dreierlei war an diesem Versuch von Bedeutung für die weitere Entwicklung. Zuerst die kräftige Tendenz Jesus bloß als ein menschliches Wesen zu verstehen, sodann — damit im Zusammenhang — das Bestreben die gesamte Christologie der spezifisch christlichen Züge zu entkleiden und sie dadurch der zeitgenössischen Bildung wieder zugänglich zu machen. Endlich kommt aber in Betracht die Forterhaltung des altdogmatischen Formelapparates, wenn auch nur als historisches Material. Der positive Gedanke der aufgeklärten Christologie hat in weiten Volkskreisen Eingang gefunden, hat aber die Dogmatik nicht bleibend zu bestimmen vermocht. Wichtiger als die positive Lehre der Aufklärung war die Tendenz die Stellung Christi in der allgemeinen Weltanschauung zu sichern sowie die Anwendung der alten Formeln. Letztere erwies sich um so mehr als wichtig, da die romantische Restaurationsbewegung alsbald die ganze alte Lehre wieder neubelebte. Indessen ist dies doch nur in gebrochener Weise gelungen, denn einmal fand es seine Schranken an dem neuerwachten geschichtlichen Sinn, der sowohl die Betrachtung der biblischen Lehre als auch das Verständnis des Dogmas belebte und dadurch negativ wie positiv die Repristination der alten Formeln beschränkte. Hierzu kam aber weiter der gewaltige Einfluß, den der deutsche Idealismus auf das gesamte theologische Denken ausübte sowie etwa ein Menschenalter später der Einfluß des Positivismus zuzusammen mit dem Neukantianismus. Wir müssen dies an einigen Vertretern dieser beiden Standpunkte veranschaulichen.

5. Wir gehen aus von Schleiermacher. Jesus ist ein geschichtliches Einzelwesen, das für die übrigen Menschen nicht nur vorbildlich ist, sondern urbildlich, das heißt, auf sie in produktiver Weise wirksam ist. Sein Wesen erklärt sich somit nicht aus seiner eigenen oder weiteren Umgebung, sondern es entstammt „einer ursprünglichen und unsündlichen Naturtat". Jesus entsteht also aus einer besonderen schöpferischen Naturwirkung und vermöge dessen ist er sündlos, sofern eine „Sättigung der

Natur mit Gottesbewußtsein" in ihm vorhanden ist. Somit ist er der vollkommene Mensch, in dem das Gottesbewußtsein stetig kräftig ist. Das heißt aber, daß „ein eigentliches Sein Gottes in ihm war", sofern das Gottesbewußtsein jeden Moment in seinem Selbstbewußtsein bestimmte. Dies Sein Gottes ist nun die innerste Grundkraft in Christus, der seine menschliche Natur als ein sie aufnehmendes und sie darstellendes organisches System diente. Da aber Jesus eine vollkommene menschliche Person war, so muß die personbildende Tätigkeit seiner menschlichen Natur beigelegt werden. Christus war also eine menschliche Person, die vermöge des Seins Gottes in ihr schlechthin sündlos und vollkommen war und dadurch wie Adam imstande war das geistige Leben der Menschheit so zu konstituieren wie Adam das physische Leben konstituiert hat. Die Lehren von der übernatürlichen Empfängnis, von der Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft werden zwar, als von durch Jesus selbst erwählten Zeugen überliefert, nicht einfach verworfen, wohl aber als für die Dogmatik belanglos ausgeschieden. Ebenso hat Schleiermacher die Zweinaturenlehre im einzelnen abgelehnt und auch die Zweiwillenlehre als überflüssig verworfen. Trotzdem redet er beständig von der göttlichen und menschlichen Natur, die in einer Person vereinigt seien. Die Frage ist nun aber, was dies im Zusammenhang seiner sonstigen Gedanken zu bedeuten hat. Hinsichtlich der Menschheit Jesu ist die Antwort einfach. Die Natur hat diesen Menschen als den schlechthin vollkommenen Menschen hervorgebracht und ihn dadurch befähigt das Haupt der geistigen Menschheit zu werden. Zu dieser schlechthinigen Vollkommenheit Christi gehört aber das Sein Gottes in ihm. Nun ist Gott für Schleiermacher die absolute Kausalität in dem Weltsystem, welcher die Frömmigkeit in dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit inne wird. Sofern diese Kausalität in allem, was ist, gleichmäßig wirksam ist, kann das Sein Gottes in einem Menschen nur bedeuten, daß er sich in jedem Augenblicke seines Selbstbewußtseins schlechthin bedingt von Gott oder der absoluten Kausalität fühlt. Somit kann die Aussage von der Einwohnung Gottes in Christus nicht im Sinn einer besonderen Gegenwart Gottes in ihm verstanden werden, wie denn Schleiermacher die zweite trinitarische Person aus der Christologie ausschließt. Das Sein Gottes in Christus kann hiernach nur bedeuten, daß der Mensch Jesus

als der von der Natur schlechthin vollkommen hervorgebrachte Mensch das zur menschlichen Natur gehörige absolute Abhängigkeitsgefühl von der allgemeinen Kausalität in durchaus vollständiger und vollkommener Weise besaß. Indem also das, wozu die Natur jeden Menschen bestimmt, sich in ihm als verwirklicht erweist, ist es durchaus begreiflich, daß er als schöpferisches Urbild auf die Menschheit wirksam wird, sind doch alle Menschen von Natur darauf angelegt, was in ihm Wirklichkeit ist. Während also die übrigen Menschen in stetigem Kampf mit dem sinnlichen an den Einzeldingen haftenden Bewußtsein liegen, hat Christus das reine Gottesbewußtsein von Anfang an als eine besondere Gabe der Natur besessen. In dieser vollkommenen Menschheit besteht somit seine Gottheit. Sie reicht also nicht hinaus über das ideale Menschentum.

Hieraus versteht sich dann auch die Lehre von dem Werk Christi bei Schleiermacher. Die Art seiner Wirksamkeit in der Menschheit ist nicht als eine unmittelbare persönliche Einwirkung etwa durch das Wort zu denken, was magisch wäre, aber auch nicht als eine Einwirkung durch Lehre und Beispiel, was nur empirisch wäre. Es ist vielmehr eine mystische Einwirkung, deren zunächst ein kleiner Kreis von Anhängern gewiß wird und aus dem dann ein geistiges Gesamtleben hervorgeht, das die einzelnen Personen in sich hereinzieht, wie es ähnlich bei der Entstehung des Staates geschieht. Christus wird also wirksam vermöge des von ihm ausgehenden geistigen Gesamtlebens. Hierdurch nimmt er die Menschen auf in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins sowie in die Gemeinschaft seiner Seligkeit. Ersteres ist die Befreiung von der Macht der Sünde, letzteres die Befreiung von den Übeln, sofern ihr Zusammenhang mit der Sünde aufgehoben wird oder Sündenvergebung eintritt. Dies wie jenes verwirklicht sich aber durch den Eintritt in das von Christus ausgehende Gesamtleben oder durch die Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christus. — Das sind die Grundlinien. Sie werden überall tunlichst an die kirchlichen Formeln herangerückt, ohne daß dadurch eine sachliche Weiterführung zustande käme.

Der große systematische Zug in der Schleiermacherschen Christologie zeigt sich in der engen Beziehung, welche zwischen der Person und dem Werk des Erlösers besteht. Ebenso ist von

bleibendem Wert die Erkenntnis, daß die Erlösung in der aktiven Einwirkung auf die Menschheit besteht und daß sie hierdurch nicht nur einzelne Seelen errettet, sondern das neue Gesamtleben der Kirche herstellt. Im Gegensatz zu der abendländischen Christologie, welche die Probe der Gottheit des Erlösers in der Einwirkung auf den Vater zum Zweck der Sündenvergebung erblickte, greift Schleiermacher wieder auf die griechische Einstellung zurück, nach der die Gottheit des Erlösers sich in seiner erneuernden Einwirkung auf die Menschheit offenbart. Daß hierin eine Verbesserung des altdogmatischen Typus vorliegt, ist unzweifelhaft. Mit Recht haben daher diese Gedanken in der Dogmatik der Folgezeit Nachahmung gefunden. Aber diese systematischen Vorzüge dürfen das Urteil über die schweren sachlichen Bedenken, zu denen Schleiermachers Lehre Anlaß bietet, nicht beeinflussen. Der Grundmangel der Lehre wurzelt in dem unzureichenden Verständnis der Sünde. Diese besteht wesentlich in dem Vorwiegen des sinnlichen an dem Einzelnen haftenden Bewußtseins vor dem geistigen Gefühl des schlechthinigen Bestimmtwerdens durch die alleine Kausalität. Sie ist also ein physischer und nicht ein moralischer Defekt. Daher läßt sie sich nur scheinbar als Schuld qualifizieren. Dem entspricht es, daß die urbildliche Kraft des Erlösers in dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott und in der damit gegebenen vollkommenen Menschlichkeit besteht. Indem die Sünde die natürliche Unreife des geistigen Menschen ist, besteht die Erlösung in der Anregung durch die vollendete geistige Reife des Idealmenschen. Hierdurch werden die natürlichen Schranken geistiger Unreife ebenso wie die mit dieser gegebenen Gefühle von dem Druck der Übel des Daseins überwunden. Die geistige Vollreife, die sich eins weiß mit dem allbestimmenden geistigen Prinzip und daher Lockung wie Druck der Sinnlichkeit überwindet — das ist der Erfolg der Erlösung bei Schleiermacher. Da er die Sünde nicht als das willentliche Widerstreben wider den guten Willen versteht, bedarf er weder des göttlichen Willens in Christus um diesen Widerstand durch einen schöpferischen Akt aufzuheben noch auch der Erwägung, wie Christus für die moralische Schuld Vergebung zu gewähren vermag. Für ihn ist es genug, daß Christus durch die Fülle seines Gottesbewußtseins die Menschen zum Gottesbewußtsein anregt, auf das sie ja durch ihre Natur angelegt sind. Hier be-

darf es dann keines göttlichen Willens, der den menschlichen Willen umwandelt und ebensowenig bedarf es einer besonderen göttlichen Ordnung, um das Bewußtsein der Vergebung in den Menschen zu erwecken. Daher besteht in der Tat die Gottheit Christi nur in der Vollkommenheit seines Gottesbewußtseins, nicht aber in der Energie seines göttlichen Wollens. Weil also Schleiermacher die Sünde als einen rein natürlichen Mangel auffaßt, dem durch Kräftigung der Intellektualität und durch Herstellung der ästhetischen Stimmung der Harmonie geholfen werden kann, kommt es bei ihm nicht zur Erkenntnis der wirksamen Gottheit des Erlösers. Ist nun aber bei einem tieferen Sündenverständnis die Gottheit Christi erforderlich, so ist diese dann auch in der Weise der wollenden geistigen Persönlichkeit zu denken. Wie immer so ist auch bei Schleiermacher das Fehlen des trinitarischen Verständnisses der Gottheit ein sicheres Anzeichen des mangelnden Verständnisses des christlichen Erlösungsgedankens. Ist also Erlösung in dem Vollsinn des Christentums bei Schleiermacher nicht möglich, so fehlt ihm auch die Erkenntnis von der Notwendigkeit der Gottheit des Erlösers. Was er als Gottheit Christi bezeichnet, soll ausdrücklich nicht als göttlicher Wille verstanden werden. Dann ist aber nicht zu begreifen, wie die menschliche Natur des Erlösers mit ihrem Willen von der Gottheit soll geleitet werden, da ein geistiger Wille nur durch einen anderen Willen bestimmt werden kann. Ebensowenig läßt sich aber von dieser Auffassung her die Sündlosigkeit Jesu denkbar machen, zumal wenn man bedenkt, daß die Sünde auf der natürlichen Unreife des Menschen beruht, durch die doch auch Jesus hat hindurchgehen müssen. Wenn aber weiter der Mensch von Natur zu der Überwindung dieser Unreife veranlagt ist, so wird es auch unverständlich, wozu überhaupt es einer Erlösung bedurft hat. Geht man also von dem früher von uns dargelegten Verständnis der Sünde aus, so ist der von Schleiermacher gelehrte Christus nicht fähig Erlöser zu sein. Läßt man dagegen Schleiermachers eigenes Verständnis der Sünde gelten, so scheint die Menschheit der Erlösung ebensowenig zu bedürfen als Christus der zum Erlöser notwendigen Sündlosigkeit fähig gewesen zu sein scheint. Bei dieser Sachlage vermögen wir, trotz aller Anerkennung des systematischen Entwurfes Schleiermachers, seine Lehre von Christus und seinem Werk nicht als eine dem religiösen Bedarf der Christen-

heit entsprechende Theorie anzuerkennen. Der große Theologe hat den Versuch gemacht sein philosophisches idealistisch-monistisches System, als dessen Zentrum sich ihm die Idee der Erlösung darstellte, mit der ebenfalls von der Erlösungsidee beherrschten christlichen Lehre zu vereinigen. Daß dieser Versuch beständig zu Kollisionen mit den philosophischen Voraussetzungen wie mit den christlichen Gedanken geführt hat, ist jedem Kenner Schleiermachers bekannt. Mit besonderer Deutlichkeit tritt dies in den von uns analysierten Gedanken über Christus und die Erlösung hervor.

6. Auch Hegel hat von seinem geschichtlichen Idealismus aus die Stellung Christi in der Entwicklung der Menschheit eingehend gewürdigt. Gott oder der absolute Geist entfaltet sich in der Vielheit der Welt, sodaß diese oder die einzelnen Geister ihm als ein anderes gegenüberstehen und er kehrt endlich aus der Erscheinung wieder in sich selbst zurück zur Einheit. Die einzelnen Geister d. h. die Menschen sind als Geist von Natur gut. Da diese aber in ihrer sinnlichen Beschränktheit handeln, so ergibt sich eine natürliche und endliche Selbstsucht, die in Widerspruch zu dem absoluten Geist tritt. Der Mensch wird also als geistiges Wesen schuldig, indem er sein partikulares Wollen der Allgemeinheit der Idee entgegenstellt. Hierin vollzieht sich aber eine höhere Notwendigkeit, da der Mensch nur, wenn er in Schuld und Schmerz die Entzweiung zwischen dem Absoluten und dem Endlichen erfährt, fähig wird die Einheit beider oder die Versöhnung zu erleben. Diese Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur oder das Bewußtsein Gottes in dem Endlichen widerspricht an sich dem Verstande und kann daher dem Menschen unmittelbar gewiß nur werden auf dem Wege der Anschauung. Diese wird aber von der geschichtlichen Erscheinung Christi geboten. In ihm offenbarte sich die göttliche Natur. Er starb aber, oder an seiner Gottheit erwies sich die absolute Endlichkeit. Aber auf diesen Gottestod folgte in der Auferstehung der Tod des Todes. Das heißt also, in Christus kommt die Einheit des absoluten und des menschlichen Geistes so zur Erscheinung, daß selbst in der Endlichkeit und Sterblichkeit der menschlichen Natur der absolute Geist offenbar wird. Dadurch ist aber die menschliche Endlichkeit getötet und überwunden. Und dies ist dann die Ver-

söhnung, die den Menschen dazu führt, daß er in seiner Geistigkeit sich als eins mit Gott erkennt, sodaß also das, was sich in der Erscheinung Jesu zunächst als geschichtlich zu erkennen gab, sich nun überhaupt in dem geistigen Bewußtsein der Gläubigen darstellt: „Gott als Gemeinde existierend". — Diese Gedanken lassen sich also kurz so zusammenfassen: der absolute Geist gerät zunächst in Gegensatz zu den in der sinnlichen Endlichkeit befangenen Geistern. Er bewirkt dann in diesen Geistern das Bewußtsein, daß sie trotz der Endlichkeit eins sind mit dem unendlichen Geist. Dies wird zunächst der Menschheit anschaulich gemacht durch die Erscheinung Christi, der die Einheit des Menschengeistes mit dem absoluten Geist dadurch bewährt, daß er zwar dem endlichen Geschick des Todes verfällt, aber es auch überwindet. Was aber derart in einem Individuum zu geschichtlicher Wirkung gelangt, das ist an sich das Gesetz der Entwicklung des Geistes oder es ist der „ewige Prozeß" der absoluten Idee, wie er nach Hegel in der Aufeinanderfolge des Reiches des Vaters, des Reiches des Sohnes und des Reiches des hl. Geistes in der kirchlichen Trinitätslehre zur Darstellung gelange.

Dieser fraglos sehr bedeutende Entwurf darf natürlich nicht als theologische Leistung gewürdigt werden. Das Große an ihm besteht darin, daß er Christi Person und Wirken in den Mittelpunkt der gesamten Geistesgeschichte stellt, sofern in ihm der absolute Geist in der Menschheit zum Durchbruch kommt und das geistige Leben göttlichen Inhalt gewinnt. Indem dies Leben bei Hegel nicht nur intellektuell zu verstehen ist, sondern auch die Religion in sich faßt, liegt in der Tat in Christus eine religiöse Offenbarung vor. Andererseits ist aber die religiöse Erkenntnis doch nur eine bloß vorstellungsmäßige, die ihre Vollendung erst in der reinen spekulativen Erkenntnis findet. Die religiöse Offenbarung in Christus ist also freilich ein notwendiges Mittel zur Vergeistigung der Menschheit, aber der Prozeß der Vergeistigung schreitet über die positive, geschichtliche und vorstellungsmäßige Form, die sie in Christus erhalten hat, fort zu der Höhe der unmittelbaren Erkenntnis Gottes als des Prinzips absoluter Geistigkeit. Das Prinzip der Erlösung oder der Einheit des Gottes- und des Menschengeistes ist also allerdings in der Person Christi zur Darstellung gelangt, aber es ist nicht mit dieser

Person identisch. Christus hat also freilich den geschichtlichen Anstoß zu der Durchsetzung dieses Prinzips gegeben, aber es erschöpft sich nicht in seiner Person. Er ist der Anfänger, aber nicht auch der Vollender des gottmenschlichen Geisteslebens. Sofern die Religion bei Hegel nur eine besondere Stufe, nicht aber eine besondere Art des geistigen Lebens ist, wird auch Christus nur zu einem, freilich entscheidenden, Wendepunkt in der geistigen Entwicklung der Menschheit, nicht aber kann er als das Prinzip einer einzigartigen Erhöhung des Menschenlebens gedacht werden. Hegel hat also freilich Christus eine feste Rolle in der geistigen Entwicklung der Menschheit gegeben, aber er hat ihn nicht als Urheber einer schlechthin einzigartigen Beziehung zu Gott erfassen können, weil er die Eigenart des religiösen Glaubens und seiner Beziehung zu Gott nicht erkannt hat. Deshalb hat er trotz eines lebhaften Gefühls für den Unterschied Christi von allen anderen Meistern doch seine besondere Stellung als die des Erlösers des Menschengeschlechtes nicht klarzustellen vermocht. Damit hängt aber zusammen, daß er auch die Besonderheit der in Christus wirksamen Gottheit, trotz seiner trinitarischen Betrachtungen, nicht zu deuten verstanden hat. Schließlich ist daher Christus bei Hegel doch nur der erste Mensch, welcher der Einheit des Menschengeistes mit dem absoluten Geist inne geworden ist.

7. Es ist durchaus verständlich, daß die Theologie der Hegelschen Theorie ein sehr lebhaftes Interesse zugewandt hat. Was Hegel anbot, schien die Möglichkeit zu gewähren Christus eine gesicherte Stelle in dem Prozeß der weltgeschichtlichen Entwicklung des geistigen Lebens zuzuweisen, sodann ihn als den Gottmenschen zu behaupten und endlich ihn unter Verwendung des Schleiermacherschen Gedankens, daß ihm die geschichtliche Stellung des Erlösers in der Christenheit zukommt, in den Rahmen der Hegelschen Geschichtsphilosophie als den Erlöser der Menschheit einzustellen. So schien die Geltung des Gottmenschen und des Erlösers der Menschheit inmitten der allgemeinen Geistesgeschichte gesichert und die Wissenschaft wieder einmal als Eideshelferin der Religion aufgetreten zu sein. Man konnte sich bei dieser Stellungnahme entweder ganz Hegel anschließen (Biedermann) oder man konnte die kirchliche Lehre von der Hegelschen Idee der Gottmenschheit aus fortzubilden versuchen (J. A. Dorner).

B i e d e r m a n n sieht den Fehler der kirchlichen Christologie darin, daß sie das christliche Prinzip der Gottmenschheit, das heißt des „Selbstbewußtseins des endlichen Geistes von der Absolutheit des Geistes", mit der Person Christi identifiziert. So spricht die kirchliche Christologie lauter Sätze aus, die ganz richtig sind, wenn man sie auf die ganze Menschheit, sofern sich in dieser das christliche Prinzip verwirklicht, anwendet, die aber unhaltbar werden, wenn sie auf ein einzelnes geschichtliches Individuum bezogen werden. Dadurch soll nicht in Abrede gestellt werden, daß in Christus dies Prinzip in die Geschichte eingetreten ist und daß Christus daher eine bleibende Bedeutung für die Menschheit zukommt. Die Christologie ist also ein konsequenter und vollständiger Ausdruck für den ewigen Prozeß des Geistes in der Menschheit. In der Beschränkung auf die Person Christi gerät sie in mythologisierende Formen und kann daher nur v o r s t e l l u n g s m ä ß i g die Wahrheit des Christentums wiedergeben. Nicht ohne Gewaltsamkeit werden von Biedermann alle Sätze der Kirchenlehre über Christi Person und Werk — wahre Menschheit und Gottheit, Homousie und physische Gottessohnschaft, *Exinanitio* und *Exaltatio*, die drei *Munera* und die *Satisfactio vicaria* — als richtig erwiesen, sofern sie auf die Vereinigung des absoluten Geistes mit der Menschheit bezogen werden und dieser Geist als der Realgrund des in Christus sich der Menschheit erschließenden neuen religiösen Verhältnisses der Gotteskindschaft wirksam wird. Von Christus ausgesagt, sind diese Sätze dagegen bloß als relative Wahrheiten in der Form der Vorstellung zu betrachten. — Das seit Christus in der Menschheit wirksame christliche Prinzip wird wirksam als die absolute Macht des Geistes über das Fleisch und daher als Liebe und Versöhnung. Diese Macht befreit subjektiv von der Fleischlichkeit der Sünde; objektiv, sofern es die Welt zum objektiven Stoff zur Verwirklichung des göttlichen Endzweckes gestaltet; absolut als die Befreiung zum ewigen Leben in Gott.

Diese Lehre ist nichts anderes als eine konsequente Durchführung der Hegelschen Gedanken, wobei die Trennung der geschichtlichen Person Jesu von dem allgemeinen geistigen Prinzip der Erlösung, unter dem Einfluß von Strauß' Kritik an Hegel, noch schärfer gefaßt und konsequenter durchgeführt ist als bei dem Philosophen selber. So nun schien zunächst die zunehmende Kritik an den Tatsachen des Lebens Jesu unbedenklich zu werden,

sofern die Erlösungskraft nicht in der geschichtlichen Person Jesu sondern in einem allgemeinen Prinzip enthalten sein sollte. Auf diesem Standpunkt ist also die Vergeistigung der Menschheit durch den absoluten Geist die Hauptsache. Wir selbst haben uns öfters ähnlicher Bezeichnungen der Erlösung bedient. Während aber Biedermann wesentlich an eine intellektuelle Hebung der menschlichen Geistigkeit durch die Bewegung des ihr immanenten absoluten Geistprinzips denkt, denken wir gemäß unseren andersartigen Voraussetzungen an die schöpferische Erneuerung des gottwidrigen bösen Willens durch den Gotteswillen. Diese Umwandlung des Willens meinen wir also, wenn wir von der Herstellung reiner Geistigkeit im Menschen sprechen. Da nun aber dieser neue Wille im direkten und fortgehenden Widerspruch zu dem in der menschlichen Natur vorhandenen Wollen steht, so kann er nicht aus der Natur oder einem ihr immanenten Prinzip herstammen. Und da geistiges Wollen nur durch einen Willen bewirkt werden kann, so muß dies neue Wollen durch ein göttliches Wollen bewirkt sein. Dies göttliche Wollen kann aber, wenn man nicht mit den Begriffen spielen will, lediglich als Betätigung geistiger Personalität gedacht werden. Nur auf diesem Wege kann das Ziel, das Hegel und Biedermann erreichen wollen, wirklich erreicht werden, wie wir früher gezeigt haben. Folglich muß in dem Vorgang der Erneuerung Gott als erlösender persönlicher Wille wirksam sein. Wenn man hiergegen einwendet, daß doch der absolute Geist mit dem kreatürlichen Geist Jesu ebensowenig eins sein kann als ein Ganzes mit einem seiner Teile, so ist dies der landläufigen Lehre gegenüber eine berechtigte Einrede. Es trifft aber unsere Darstellung deshalb nicht, weil wir keineswegs den ewigen Erlöserwillen mit dem Willen des Menschen Jesus formal identisch setzen, sondern nur sagen, daß letzterer der geschichtliche Ausdruck und das dauernde Mittel ist, durch welche ersterer in dem empirischen Geistesleben unmittelbar wirksam wird, wie die Erfahrung lehrt. Sieht man aber die Sache so an, so ist ein logischer Widerspruch darin nicht zu erblicken, daß der ewige Erlöserwille fortlaufend in der Geschichte die sündigen Willen unterwirft durch die Vergegenwärtigung seiner Selbstdarstellung in dem Menschen Jesus. Hierdurch erreichen wir die begründete Erkenntnis, daß Christus fortgesetzt in göttlicher Kraft Erlösung von dem bösen Willen der Sünde herstellt.

Man kann an diesem Satz sowohl erkennen, inwiefern unsere Lehre zu der Hegels und Biedermanns Beziehung hat als auch worin sie von ihr abweicht. Die positive Beziehung besteht darin, daß auch wir die Erlösung als eine fortgesetzte Vergeistigung der Menschengeister durch den absoluten Geist bestimmen. Aber wir behaupten weiter, daß eine derartige Vergeistigung keineswegs bloß durch die Selbstbesinnung auf die Identität der eigenen Geistigkeit mit dem absoluten Geist bewirkt werden kann. Wenn nämlich die Sünde böser Wille ist, so kann sie nur durch die Schaffung eines guten Willens überwunden werden. Wir müssen also den allmächtigen Erlösergeist als in Christus wirksam annehmen, wenn Erlösung sein soll. Dieser aber kann, wie Geist überhaupt, nur persönlich gedacht werden (Bd. I, 335). Soll er aber in der Geschichte wirksam werden, so muß dies durch ein historisches Individuum vermittelt sein. So ergeben sich konsequente Gedanken, welche nach allen Seiten hin dem Bedarf des sündigen Menschen nach Erlösung entsprechen. Wir fassen also die Geistigkeit, um welche es sich in dem Christentum handelt als Willensleben auf. Dadurch unterscheiden wir uns grundsätzlich von dem Biedermannschen Intellektualismus und entsprechen zugleich der besonderen Art der Erlösungsreligion in ihrer abschließenden christlichen Fassung, während jene Auffassung der Art der Sünde nicht Rechnung trägt und daher die Religion schließlich doch nur als eine Vorstufe der idealistischen Metaphysik auffaßt und sie dadurch um ihr eigentümliches Wesen bringt, wie wir mehrfach gezeigt haben.

8. Die Anschauung des philosophischen Idealismus hat aber auch auf solche Theologen eingewirkt, welche grundsätzlich an der alten Christologie festhalten, sie aber gleichzeitig fortbilden und dadurch dem modernen Denken wieder zugänglich machen wollten. Es handelte sich dabei immer um viererlei. Man versuchte 1. das menschliche Wesen Christi umfassender zur Geltung zu bringen als die Alten und man konnte sich hierbei auf den Vorgang Luthers berufen (vgl. Dogmengesch. IV 1, 180 ff.). Sodann trachtete man 2. irgendwie eine Beschränkung der Gottheit Christi wahrscheinlich zu machen, um für den zuerst erwähnten Gesichtspunkt Raum zu gewinnen (so die Kenotiker, oben S. 151 f.). 3. Es wirkte stark das Schreckbild einer Doppelpersönlichkeit. Um ihr zu entgehen, ließ man den Gedanken der *Assumptio* in

den Hintergrund treten und betonte dafür die Menschwerdung in dem Sinn, daß der Logos sich so depotenziert habe, daß er sein eigenes Sohnesbewußtsein in das eines zeitlich werdenden Menschenbewußtseins umsetzte oder seine göttliche Personalität zu einer wirklichen menschlichen Person werden ließ. Diese Ineinandersetzung göttlichen und menschlichen Selbstbewußtseins ergibt ein einheitliches Ich. Der Gottessohn blieb sich dabei seiner Gottheit bewußt, aber hatte nur ein endliches räumlich-zeitliches Ichbewußtsein. Gott war somit ein wirklicher persönlicher Mensch geworden (Frank). Diese Auffassung unterscheidet sich von der alten Lehre dadurch, daß sie die menschliche Persönlichkeit Jesu rund anerkennt, sie aber als das Resultat der Selbstumsetzung des Logos in die zeitliche Existenzform ansieht. Die neue Wendung, die durch diese Betrachtung eintritt, steht in Zusammenhang zu dem Hegelschen Gedanken von der Identität des absoluten Geistes mit dem menschlichen Geist, nur daß das, was nach Hegel von dem Menschengeist überhaupt gilt, hier nur auf den Menschensohn angewandt wird. — 4. Endlich befolgte man das Interesse, die einzelnen Tatsachen des Lebens Jesu dadurch vor der seit Strauß so lebhaft vordringenden historischen Kritik zu schützen, daß man sie als zu der Erlösung der Menschheit innerlich notwendig zu erweisen suchte, wozu Hofmanns im ganzen großartiger, im einzelnen unhaltbarer Entwurf einer „Heilsgeschichte" mancherlei Anregungen bot. Wie Hofmann selbst vielfach von Schelling angeregt war, so hat dieser auch direkt auf die trinitarischen und christologischen Spekulationen eingewirkt.

Der Zusammenhang mit der idealistischen Philosophie tritt vor allem bei J. A. Dorner zutage, über den daher noch kurz zu berichten ist. In Gott ist eine ewige Selbstdisposition zur Menschwerdung vorhanden (vgl. S. 147). Dadurch wird eine besondere Seinsweise Gottes in Christus möglich. Dieser göttlichen Disposition entspricht eine besondere Empfänglichkeit der Menschheit Jesu. Da nun aber die Seinsweise des Logos nicht als persönlich im eigentlichen Sinn angesehen werden soll — ursprünglich hat Dorner an der Personalität des Logos festgehalten —, so wird das Produkt der Vereinigung des Logos mit dem persönlichen Menschen Jesus nicht als Doppelich anzusehen sein. Diese Vereinigung ist nicht durch *Assumptio* zustande gekommen, sondern sie entstammt dem Prozeß der Menschwerdung, der sich

zwischen der göttlichen und menschlichen Natur vollzieht. Indem beide aufeinander angewiesen sind, geht von ihnen eine persönliche Lebenseinheit aus. Der Logos denkt und will in den Menschen Jesus hinein und bildet sich ihm ein. Dieser Prozeß muß als eine allmähliche Entwicklung gedacht werden. Da nun aber Jesus nicht ein beliebiger Mensch ist, sondern von Gott zum kreatürlichen Zentrum der Menschheit oder zu ihrem Haupt bestimmt ist, so teilt sich die in ihm verwirklichte Einigung Gottes mit dem Menschen von ihm aus der sündigen Menschheit mit. — In der Frage nach dem Werk Christi hat Dorner mehr, als man es nach der christologischen Anlage erwarten sollte, Gewicht auf die Versöhnung Gottes gelegt, dabei aber die Unveränderlichkeit Gottes aufrecht erhalten. Gott will in seiner Liebe dem Sünder helfen, aber seine Gerechtigkeit fordert zugleich, daß er durch eine ihm dargebrachte Sühne für die Schuld der Sünder versöhnt werde. Dies kann aber die sündige Menschheit nicht leisten, daher tut es Christus, indem er vermöge seiner zentralen Stellung in der Menschheit sie vertretend, Gott Genugtuung darbringt. Diese besteht in der Sühne, die dadurch gewirkt wird, daß Christus sich willig der Strafe für die Schuld unterwirft. Somit ist das Leiden Christi ein Strafzustand, der notwendig war zur Versöhnung Gottes. Christus ist in das Gefühl der Strafwürdigkeit der menschlichen Schuld, das den Menschen fehlte, eingetreten und hat so an ihrer Stelle die Strafe der Schuld getragen. Das hat denn die objektive Wirkung der Versöhnung Gottes. Gott sieht die Menschheit hinfort nicht an ohne Christus und sieht damit neben der Schuld auch die ihre Vergebung ermöglichende Sühne. Zugleich aber ist der, welcher sich so der göttlichen Gerechtigkeit für die Menschen opferte, auch das wirkungskräftige Prinzip einer neuen Menschheit, das für diese wie für Gott Bürge ihrer Vollendung ist.

An dreierlei hat es Dorner bei seiner instruktiven Darstellung gelegen. Er hat vor allem an der wirklichen Gottheit Christi festhalten, aber ihn auch als Mensch im Vollsinn begreifen wollen. Er hat sodann dem Vorwurf des Doppelich die Grundlage zu entziehen getrachtet. Und er hat endlich von seiner tieferen Sündenerkenntnis her die Satisfaktionstheorie wieder herzustellen sich bemüht. Ob ihm diese dreifache Absicht theoretisch haltbar durchzuführen gelungen ist, darf bezweifelt werden. Zunächst ist

es nicht glücklich, wenn er seinen Ausgang bei der doppelten Natur Christi nimmt, denn das eigentliche Problem liegt nicht in dem sehr verschieden deutbaren Satz *finitum capax infiniti*, sondern darin, inwiefern die göttliche Person und die menschliche Person eine Einheit bilden können. Während die alte Lehre es nur zu der göttlichen Person, die sich in menschlichen Formen darstellt, bringt, lehrt Dorner eine menschliche Person, die aber irgendwie göttlich sein soll. Dorner widerstrebt der Hegelschen Auffassung, aber er kommt ihr doch nahe. Es ist nicht Gott selbst in seiner persönlichen Art, der in Christus zur Offenbarung kommt, sondern es ist etwas Göttliches, dem die Personalität fehlt. Wenn nun aber Geist seinem Wesen nach und gerade in seiner Beziehung zu einem anderen persönlichen Leben nicht wohl anders wie als Person gedacht werden kann, so kann das Göttliche in Christus, das eben nicht persönlich sein kann, entweder überhaupt nicht gedacht werden oder es muß als göttliche „Natur", das wäre etwa ein Komplex göttlicher Kräfte, vorgestellt werden. Nun ist letzteres ein unklarer Gedanke, der in der populären Rede gewiß brauchbar ist, aber dort, wo es sich um eine Vereinigung Gottes mit dem persönlichen Menschen handelt, für die wissenschaftliche Betrachtung ganz unzulänglich bleibt. Das Resultat soll freilich bei Dorner die gottmenschliche Person sein, aber in Wirklichkeit kommt man nur zu einem Menschen, der mit göttlichen Potenzen ausgerüstet war. Indem Dorner so lehrt, will er der gefürchteten Doppelperson Christi ausweichen, gerät aber in die Nähe Hegels, da doch so die volle und erschöpfende Offenbarung Gottes in Christus ausgeschlossen ist. Wir kommen eben auf dieser Gedankenlinie nicht über den göttlichen Zentralmenschen hinaus, von dem die Gottheit im umfassenden, das heißt aber persönlichen Sinn, nicht wohl ausgesagt werden kann. So ist die kenotische Theorie (vgl. S. 151 f.) allerdings vermieden, indem der Logos seine Natur mit ihren Eigenschaften beibehält, aber dafür um seine wirkliche persönliche Subsistenz kommt. Dann aber ist von seinem in Christus sich vollziehenden Wirken nicht wohl zu reden möglich, da dies Akt und somit persönlich ist, nicht aber nur Mitteilung natürlicher Kräfte sein kann. Die Übereinstimmung dieser Lehre mit der einen Person in zwei Naturen des Chalcedonense ist daher nur scheinbar, und das umsomehr als das Chalcedonense eine christologische Theorie weder gegeben hat

noch geben wollte (vgl. Dogmengesch. II [3], 266). Nachwirkungen der Dornerschen Gedanken begegnen mehrfach in der Christologie. Daß solche in meiner Lehre, wenigstens bewußtermaßen, nicht vorliegen, wird die positive Darstellung gezeigt haben.

9. Wir müssen endlich der Christologie A. Ritschls gedenken, welche die Diskussion des letzten Menschenalters vielfach beschäftigt hat. Ritschl hat von dem Hegelschen Gedanken sich ab- und Schleiermacher zugewandt. Er hat aber auch den Zug seiner Zeit zu Kant und dem Positivismus sich angeeignet. Die Metaphysik lehnt er daher mit Entschlossenheit ab, ebenso alle mystischen Elemente der Religion. Daher verhält er sich zu der überlieferten Christologie in allen Punkten durchaus kritisch. Seine Konstruktion der Lehre hält sich von allen spekulativen Elementen fern, aber ihn zeichnet eine scharfe Dialektik in der Kritik wie in der positiven Entwicklung seiner Gedanken aus. Als Grundlage dieser Gedanken kommt vor allem das Neue Testament in Betracht. Die Methode in der Eruierung derselben berührt sich vielfach mit Hofmann. Die Anordnung dieser Gedanken ist durch die Absicht bestimmt das Christentum als eine praktisch wirksame, moralisch erneuernde Größe zu erfassen. Demgemäß sollen nur solche Elemente in der Christologie Verwendung finden, welche sich in dem Wirken Christi bewähren. Dies Verfahren erinnert an Schleiermacher, aber der mystische Zug dieses ist bei Ritschl durch die praktisch moralische Tendenz ersetzt. Dazu kommt der bewußte und engere Anschluß an die positiven Elemente der neutestamentlichen Überlieferung, durch den die Arbeit Ritschls sich ebenfalls von Schleiermachers Art abhebt. Was ist es nun mit der Lehre, die nach diesen Voraussetzungen gebildet wird? — Die Sünde ist Mißtrauen gegen Gott. Dies ist verbunden mit Schuldbewußtsein. Durch die unmeßbare Wechselwirkung des sündigen Handelns bildet die Menschheit ein Reich der Sünde. Sofern nun aber Gott Erlösung und Versöhnung will, beurteilt er die Sünde als Unwissenheit und nicht als endgiltige Absicht des Widerspruches wider Gott. Also ist das Verhältnis Gottes zu den Sündern vom christlichen Standpunkt aus nicht als Strafgerechtigkeit und daher auch nicht als Zorn zu verstehen. Der Mensch Jesus ist nicht nur der Offenbarer Gottes, sondern auch der Stifter und Herr über das Reich Gottes, welches der Endzweck Gottes mit der Menschheit ist. Hierin besteht sein in Freiheit

ergriffener und durchgeführter Beruf. Sofern nun Christus das Reich Gottes als Gottes ewigen Zweck verwirklicht, ist er auch Gegenstand ewiger Erkenntnis und Willensbestimmung Gottes und in diesem Sinn präexistent. Aber als der Präexistente ist er uns verborgen. Sofern aber Christus durch sein persönliches Leben und Wirken das Reich Gottes offenbart und den Sündern Richtung und Kraft zu demselben gibt, ist er die Offenbarung oder das Wort Gottes als menschliche Person. Er wird als Gott bezeichnet, sofern er der vollendete Offenbarer Gottes und das Urbild der Beherrschung der Welt ist. In dieser Macht über die Welt, die sich in der Geduld im Leiden erprobt, besteht also die Gottheit Christi. Bei dieser handelt es sich aber nicht um eine göttliche Natur, sondern um ein Wollen, das weil es das Reich Gottes zum Zweck hat, von der Welt frei ist oder Macht über sie hat. Nun ist dies Wollen an sich nur Betätigung einer menschlichen Person, sofern diese aber den Endzweck Gottes offenbart, hat sie für die Menschen den Wert der Gottheit, oder diese beurteilen Christus als Gott, wie denn alle religiöse Erkenntnis sich in Werturteilen vollziehen soll. Wenn nun auch alle Gläubigen als Glieder des Reiches in das gleiche Verhältnis zu Gott treten sollen, das der Gründer des Reiches inne hat, so bleibt er doch, sofern er eben Gründer des Reiches ist, der einzige in seiner Art. Die damit gegebene permanente Wirkung seiner geschichtlichen Erscheinung bezeichnet den eigentlichen Sinn des *Status exaltationis*. — Die Stellung Jesu zu der Menschheit kann nun einerseits als königliche bezeichnet werden, sofern er das Reich gründet und in ihm als Herr waltet. Sie ist aber andererseits auch als priesterliche anzusehen, sofern er nicht nur selbst in seinem ganzen Leben Gott naht, sondern auch die Sünder in die Nähe Gottes führt. Indem aber Christus so auf die Menschen einwirkt, entsteht in ihnen das Vertrauen zu Gottes Liebe und dadurch schwindet das Mißtrauen der Sünde, der Sünder tritt in die Gemeinschaft mit Gott. Soll nun aber Vertrauen zu Gott und Unterordnung unter seinen Zweck in den Menschen entstehen, so muß das Bewußtsein der Sündenvergebung vorangehen, denn nur diese berechtigt den Sünder dazu Gott zu nahen. Dies geschieht aber, weil der Gemeinde Jesu die Rechtfertigung oder Sündenvergebung mitgeteilt wird. Der subjektive Effekt der Rechtfertigung, die an sich der Ge-

meinde der Erwählten gilt, ist die Versöhnung. Sie besteht darin, daß der Sünder nun wirklich auf seinen Widerspruch gegen Gott verzichtet und Gott vertraut. Dieser Wandel seines Lebens bewährt sich dann in dem neuen Lebensstand der religiös-sittlichen Vollkommenheit des Christen.

Wenn man diese Lehre überblickt, so fällt zunächst der Zusammenhang mit Schleiermacher in das Auge. Wie dieser so hat auch Ritschl die Erlösung als die geistige Belebung des Menschengeschlechtes zu dem Gesamtleben des Reiches Gottes oder der Kirche zu verstehen versucht. Da er aber über ein tieferes Verständnis der Sünde verfügte, erschöpft sich für ihn das Werk Christi nicht in der Anregung zu echtem Menschentum, sondern sie faßt vor allem die moralische Erneuerung der Menschheit in sich sowie mit starker Betonung die durch Christus vermittelte Gewißheit der Sündenvergebung. Hierdurch rückt Ritschl fraglos dem gemeinchristlichen Verständnis des Werkes Christi näher als Schleiermacher. Während nun aber Schleiermacher sich eifrig um ein seiner Erlösungsauffassung entsprechendes Verständnis der Person Christi bemüht hat, sind die positiven Aussagen Ritschls in dieser Richtung infolge seiner Ablehnung der Metaphysik überaus zurückhaltend. Von dem positiven Faktum der zum Vertrauen mit Gott erneuerten christlichen Gemeinde ausgehend ist ihm der Mensch Jesus das Haupt und der Regent dieser Gemeinde, der den auf den Endzweck des Reiches gerichteten Willen Gottes zu dem seinigen macht. In diesem Sinn einer absoluten in seinem persönlichen Gehorsam gegen Gott begründeten Autorität kommt ihm das Prädikat der Gottheit zu. Dies soll aber nur gelten im Sinn eines Werturteils. Christus soll also als Gott bezeichnet werden dürfen, sofern er für uns die Bedeutung Gottes hat. Aber dies Fundament ist offenbar zu schwach, um den Bau der Erlösung, wie ihn Ritschl versteht, zu tragen. Wert ist die Bezeichnung der dauernden positiven Bedeutung, die eine Erscheinung für uns hat. Es kann aber keine Kreatur für die Menschheit eine absolute schlechthin bleibende Bedeutung haben, da sie als Kreatur ebenso wie die mit ihr in Wechselwirkung stehende Menschheit wandelbar und vermöge dieser Beziehung der Entwicklung unterstellt ist. Würde man in ihren Wirkungen eines absolut bestimmenden oder schöpferischen Willens inne, so müßte das Denken mit Notwendigkeit in einer

solchen Kreatur den göttlichen Willen von seinem geschichtlichen Träger unterscheiden und nur jenen, nicht aber diesen als Gott bezeichnen. Es ist also unumgänglich, daß die denkende Erfassung Christi in ihm die menschlich wollende Persönlichkeit von dem sie bestimmenden Gotteswillen unterscheidet. Dazu kommt, daß dies in Christi Werk sich offenbarende Wollen keineswegs als Ausdruck des göttlichen Gesamtwollens betrachtet werden kann, sondern sich auf einen besonderen Zweck beschränkt. Nur von diesen Gedanken her läßt sich ein sachentsprechendes Verständnis des Zusammenhanges von Christi Person und Werk erwerben, wie wir nachgewiesen haben (S. 250 ff., vgl. Bd. I, 381 f.). Hierzu bedarf es nicht einer Erforschung der für uns verborgenen Tiefen der Gottheit und auch nicht mühsamer Versuche die unendliche und die endliche Natur ineinanderzuschieben, sondern nur des Aussprechens dessen, was jedem Christen unmittelbar gewiß ist, nämlich daß der göttliche Erlöserwille ihn ergreift, wenn er in den Zusammenhang des geschichtlichen Werkes des Menschen Jesus gezogen wird. Dieser religiöse Tatbestand erfordert nur eine einfache Bejahung des unmittelbar Gegebenen, um des unlöslichen Zusammenhanges dieser Realitäten mit dem Werke Christi inne zu werden, wie wir es zu erweisen versucht haben. Wir haben, verglichen mit dem Werturteil Ritschls, nicht nur den einfachen Christusglauben, der freilich stets eine Willensmystik in sich schließt, für uns, sondern auch die Vernunft. So lehrreich die Gesamtkonstruktion Ritschls ist und so sehr sie innerhalb des beiden gemeinsamen Rahmens Schleiermacher übertrifft, so wenig vermag seine Christologie seine Erlösungslehre zu tragen. So wird gerade der urteilen, der den großen Zug in letzterer anerkennt.

Aber auch die Begründung der Sündenvergebung bei Ritschl gibt zu Bedenken Anlaß. Zunächst ist ja klar, daß die Sündenvergebung bei ihm nur als ein Schluß aus der Tatsache der Erneuerung des Menschen zu einer Stellung im Reiche Gottes zu verstehen ist. Soll der Mensch im Vertrauen auf Gott in seinem Reiche leben, so muß er dessen gewiß sein, daß Gott ihm die Sünde vergibt. Dieser Schluß ist an sich nicht unrichtig; wir haben ihn freilich anders gewandt, nämlich so, daß die positive Wirkung Christi in dem erneuerten Menschen diesem die Gewißheit, daß die Sünde vergeben sei, erschließt. Aber so oder

anders, ist die Deutung der Sühne bei Ritschl als einer entbehrlichen ästhetisch-moralischen Betrachtung sehr bedenklich. Denn indem weder die Erneuerung noch die Zielsicherheit bei dem in das Reich Gottes eingetretenen Menschen eine stetige ist und indem der Gott, mit dem der Sünder in Gemeinschaft tritt, der Heilige ist und auch in der Offenbarung seiner Liebe bleibt (Bd. I, 328), fragt es sich, ob und wie denn das Bewußtsein der Sündenvergebung in dem Sünder zur Stetigkeit gelangen kann. Ritschl sagt, die christliche Gemeinde habe die Überzeugung der Sündenvergebung und somit erhalte sie jeder, der in das Leben der Gemeinde eintritt. Das ist gewiß richtig, sofern der Betreffende stetig in dem Glauben der Gemeinde lebt, denn dann wird er freilich fortlaufend ein persönliches Erleben der Gnade und somit auch der Sündenvergebung haben. Aber dieser Gedanke beantwortet keineswegs die Frage, wie denn bei religiösen und sittlichen Schwankungen die Gewißheit der Sündenvergebung aufrecht erhalten werden kann. Es handelt sich dabei doch nicht um eine theoretische Überzeugung, die man als Glied der Gemeinde einzuhalten verpflichtet ist, sondern um ein Gewissensurteil, das von dem persönlichen Selbstbewußtsein vollzogen werden muß, wenn es dem inneren Bedarf des Menschen entsprechen soll. Bei dieser Sachlage bedarf die Seele einer Vergewisserung der Sündenvergebung, die durch die Erkenntnis der Bürgschaft Christi (vgl. S. 273ff.) gewährt wird. Diese Erkenntnis wird in dem Maße sicher werden, in welchem der Mensch in der Gemeinschaft des heiligen Gottes zu leben lernt. Sofern aber diese Gemeinschaft nie auf Erden vollendet wird und sie dadurch zugleich beständig zum Anlaß der Empfindung des Abstandes des Menschen von dem heiligen Gott und der Unvereinbarkeit der Sünde mit der Gemeinschaft mit ihm wird, bedarf der Sünder nicht nur der den Willen wandelnden Erneuerung durch den Geist Christi sondern auch einer fortgehenden Erwägung des Werkes Christi zur Begründung der Überzeugung, daß der heilige Gott Sünde vergeben kann. Es genügt demnach nicht bloß auf die Überzeugung der Kirche hinzuweisen, sondern diese muß auch so begründet werden, daß sie als ein leitender Gedanke des Verständnisses Christi erkannt wird. Demgemäß hat die Kirche des Abendlandes stets eine Begründung des Glaubens an Sündenvergebung vertreten. Ob die Wissenschaft die Gedanken, durch

die das geschah, überall anzuerkennen vermag, bleibt dabei eine offene Frage. Aber sie erfüllt nicht die sie leitende Absicht den Glauben der Christenheit wiederzugeben, wenn sie dem in der Ghristenheit vorhandenen Bedarf ihrerseits die Begründung versagt. Aus diesem Grunde halten wir wie an der vorgetragenen Lehre von dem Werke Christi so auch an unserer Christologie fest. So wenig es eine Aufgabe der Theologie ist alle beliebigen Theorien zu registrieren, so frei sie in der Kritik solcher sich zu betätigen hat und so berechtigt sie ist Veraltetes und Undenkbares in der Überlieferung auszuschalten, so sehr ist es ihre Pflicht die Wirklichkeit des religiösen Lebens und seiner Glaubensgedanken in vollem Umfange anzuerkennen und ihnen die Formen zu geben, welche der Sache selbst entsprechen. In diesem Sinn ist unser Versuch einer Christologie gemeint und so meinen wir ihn auch den überschauten andersartigen Theorien gegenüber vertreten zu sollen, wie es im Obigen geschehen ist. Im übrigen verbietet uns der Raum auf die z. T. wertvollen und anregenden Gedanken einzugehen, wie sie in der neueren Lehrentwicklung hervorgetreten sind (z. B. bei Kähler, Kaftan, Schlatter, Lemme u. a.). Wir wollten nur die typischen Erscheinungen hervorheben, um uns an ihnen des Rechtes unserer Darstellung zu überzeugen.

10. Die Auseinandersetzung mit den typischen Vertretern der neueren Christologie haben uns zu einem dreifachen Resultat geführt. Wir haben zunächst gesehen, daß die überlieferte orthodoxe Lehre wirklich auf den toten Punkt angelangt war, denn die Versuche sie zu reproduzieren sind nicht minder unfruchtbar für die Gesamtanschauung gewesen als die Bemühungen um ihre Modernisierung oder spekulative Regeneration, denn die Abstriche und Umdeutungen, die man hierzu vornehmen mußte, mündeten durchweg in einer prinzipiellen Abtuung der alten Anschauung. Es waren nicht nur formale logische Unmöglichkeiten, die hierzu trieben, sondern es war ebenso der Mangel an religiöser Deckung für die vorgetragenen theoretischen Gedanken und der unüberbrückbare Gegensatz, in den diese zu dem religiösen Verständnis der Urchristenheit gerieten. So macht die alte Lehre im wesentlichen den Eindruck eines riesenhaften unendlich komplizierten Baurisses, nach dem sich ein Haus nicht mehr bauen und in dem, wenn es gebaut würde, niemand mehr wohnen könnte. — Daher sind, zweitens, die Bemühungen

derer, die es mit einem neuen Bauplan versuchen wollten, durchaus verständlich. Sie haben den Eckstein Christus seine alte Stellung in dem Hause wahren wollen, aber es zugleich so ausbauen wollen, daß der Geist der modernen Welt in ihm sich häuslich niederlassen konnte. Man kann nicht sagen, daß derartige Versuche erfolglos gewesen sind. Sie haben verhindert, daß die gebildete Welt der größten Gestalt der Geschichte völlig vergessen konnte und sie haben in der Arbeit der Wissenschaft und in der praktischen Orientierung der Geister Christus einen Platz gewahrt. Aber der Erfolg, den diese Apologetik größten Stiles — man wird an Origenes wider Celsus dabei erinnert — versprach, ist nicht eingetreten. Der Eckstein, der bleiben sollte, ist verrückt worden, er war nicht mehr Eckstein, sondern eine Reliquie, die zwar an hervorragender Stelle, aber doch nur als Emblem dem Bau eingefügt war. So verhält es sich schließlich mit fast allen spekulativen Christologien. Aber auch die positivistisch orientierten Versuche, nur die Bibel sprechen zu lassen und nur an ihr Christusbild sich zu halten, haben nicht durchschlagend zu wirken vermocht, denn sie neigten dazu die biblischen Gedanken in einen Rahmen zu pressen, der schließlich rein rationalen Erwägungen seinen Ursprung verdankte und daher den ganzen Christus nicht zu fassen vermochte. So haben die, die ihn nicht kannten, von dorther sein Bild nicht zu empfangen vermocht und die ihn kannten, das Bild nicht anerkennen wollen. Daher haben wir bis zur Stunde, trotz aller Arbeit und Begeisterung, die daran gewandt worden ist, kein Bild von Christi Person und Werk, das dem Bedarf der Bildung und der Frömmigkeit unserer Zeit entspricht. Man kann angesichts der geistigen Gesamtlage unserer Zeit diesen Mangel nicht ernst genug nehmen. Die wissenschaftliche Arbeit kann diesen konkreten Mangel nicht direkt überwinden. Sie kann nur den Eckstein an den rechten Platz rücken und nach ihm den Gedankenbau so richten, daß er dem Eckstein und dem neuen, aber im Grunde ganz alten Bedarf der Sünder zu Gemeinschaft und Frieden mit Gott zu gelangen entspricht. Die Praxis soll dann diese Gedanken in die Sprache des wirklichen Lebens übersetzen und sie für die Not der Zeit verständlich und eindrucksvoll gestalten. —

Von diesem Standpunkt her ist, *drittens*, die Darstellung entworfen, die wir dem Leser vorgelegt haben. Sie will grund-

sätzlich rein wissenschaftliche Erkenntnis, aber Erkenntnis von dem wirklichen Bestande der Religion bringen. Dazu gehört aber, daß man unausgesetzt den geistigen Lebensstrom, der von Christus ausgeht und die Herzen der Gläubigen reinigt und bewegt als den maßgebenden Tatbestand fest im Auge behält, denn ihn zu erfassen und in seiner Eigenart wiederzugeben ist wie überhaupt, so hier besonders die wissenschaftliche Obliegenheit der Dogmatik. Auch das Fremdartige und Unbefriedigende muß somit sorgfältig darauf hin beobachtet werden, ob nicht Elemente wirklicher Religion in ihm stecken, die verwertet werden müssen. Jedes hochmütige und voreingenommene Aburteilen über derartige Lebenskeime ist daher ebenso vom Übel als die allzu behende Umdeutung in allgemeine Gedanken. Besondere Aufmerksamkeit ist dabei dem neutestamentlichen Zeugnis von Christus zuzuwenden. Man muß trachten es so nachzuempfinden, wie es einst die Urheber empfunden haben. Die immer noch beliebte sentimentale und tendenziöse Wiedergabe von Jesu Person und Wirken unter den Gesichtspunkten menschlicher Schönheit und eines humanen Sozialismus ist dabei als ungeschichtlicher Impressionismus oder Expressionismus zurückzustellen. Das herbe Herrscherbewußtsein und die unnahbare Heiligkeit, der göttliche Erlöserwille dürfen nicht verwischt werden, denn gerade von hier aus gelangt man zum Verständnis dessen, dessen Wesen seine ersten Anhänger in dem Bekenntnis „der Herr" wiedergaben. Aber so sehr man mit hellem Blick und zartem Griff dieser Erscheinung nahen muß, so weit und tief die Empfänglichkeit in der Seele über der Berührung mit ihr wird, so sehr muß auf der anderen Seite die wissenschaftliche Aufmerksamkeit, die Kritik gegenüber der geschichtlichen und dogmatischen Überlieferung und das Streben nach einheitlicher wissenschaftlicher Erkenntnis gesteigert werden. Je gewaltiger die Intuition ist, die man an Christus empfängt, desto klarer, sorgfältiger und schärfer muß die Gedankenarbeit werden, um haltbare Begriffe aus dieser tiefen Anregung zu bilden. Es ist kein empfehlenswertes Verfahren alle Gedankenzusammenhänge durch erkenntnistheoretische Skepsis in ein Chaos aufzulösen, und dann Christus wie einen *Deus ex machina* auf den Plan treten zu lassen, um in dem starken Gefühl seiner Erhabenheit die zerstörten Zusammenhänge mit leichter Hand wieder zusammenzufügen. Dies Verfahren mit dem Triumph

des Irrationalen über das Rationale kann nur ein Stimmungschristentum erwecken, nicht aber zu einer dauerhaften Erkenntnis anleiten, deren das Leben nicht minder als die Wissenschaft bedarf. Wie in allen ihren Bestandteilen, so bedarf in diesem Teil, in dem alle Nerven und Muskeln der christlichen Gedanken sich treffen, die Dogmatik vor allem der treuen Ausschöpfung ihrer Quellen und der sorgsamen Gestaltung der so empfangenen Gedanken nach dem erprobten Erkenntnisprinzip. Dies ist der Punkt, an dem sich die Fruchtbarkeit der angewandten Methode vor allem bewähren kann und es wäre zu wünschen, daß sich die dogmatische Arbeit wieder mehr diesen zentralen Fragen zuwendete, nicht um die alten Anschauungen zu wiederholen oder auch zu kritisieren, sondern um ihre Methode an diesem zentralen Stoff zu prüfen oder auch zu korrigieren.

11. Wir haben die alte Christologie und die ihr korrespondierende Erlösungslehre als wissenschaftlich unhaltbar darzutun versucht. Man könnte fragen, ob es dann richtig war, daß wir uns trotzdem möglichst in der Nähe der alten Ansätze und Formeln gehalten haben oder ob nicht ein ganz neuer Guß, wie wir ihn etwa bei der Trinitätslehre vorgenommen haben, anregender und ansprechender gewesen wäre. Derartiges ist möglich, aber wie die Dinge heute liegen, dürfte es zu einem solchen Unternehmen noch zu früh sein, denn die religiöse Stellungnahme der Gemeinde wie auch die übliche wissenschaftliche Problemstellung bewegt sich negativ oder positiv immer noch in dem von den alten Formeln abgesteckten Gesichtskreis. Wer in dieser Lage das, was er meint, verständlich machen will, kann kaum anders vorgehen als so, daß er seine positive Meinung in Auseinandersetzung mit der einzigen allgemein bekannten und in ihrem Sinn unmißverständlichen Lehrform darstellt. Dies ist einerseits eine Forderung der Deutlichkeit und Unmißverständlichkeit, andererseits aber auch eine Pflicht der Wahrhaftigkeit, da so der Leser am einfachsten verstehen wird, inwiefern und warum man von der überkommenen Anschauung abweicht und von welcher Tragweite diese Abweichungen sind. Im übrigen glaube ich meine Anschauung auch positiv so deutlich entwickelt zu haben, daß über ihren Sinn kein Zweifel bestehen kann, zumal wir sie jetzt auch neueren Theorien gegenüber abgegrenzt haben.

Nun ist aber bekanntlich die alte Lehre nicht nur in den

Systemen der Theologen der früheren Jahrhunderte dargestellt, sondern sie beherrscht auch solche Bollwerke des kirchlichen Lebens wie die Liturgie, die Erbauungsbücher und das Kirchenlied. So versteht es sich, daß auch der, welcher die Fehler der alten Lehre erkennt, von ihr unwillkürlich als von der „kirchlichen" spricht und wenn er in die Lage kommt zur Erbauung der Gemeinde von diesen Dingen zu reden mit innerer Notwendigkeit sich in den alten Formen bewegt, da nichts so geschmacklos und so störend für die kultische Gemeinschaft ist, als wenn man die Gelegenheit wahrnimmt, in ihr seine kritische Überlegenheit auf den Leuchter zu stellen. Bei dieser Sachlage ist es aber begreiflich, daß jede neue Lehrform entweder in den Verdacht gerät die letzten Motive und Kräfte des Christentums unterschlagen oder entstellt zu haben oder aber daß die Hörer aus dieser Lehrform nur das heraushören, was sie zu glauben gewöhnt sind gemäß ihrer kirchlichen Zugehörigkeit und Stellung. Es braucht nicht dargelegt zu werden, welche Schwierigkeiten sich für denkende Theologen a l l e r Richtungen hieraus ergeben. An sich ist hierbei zweierlei klar. Man soll in der praktischen Rede sich nicht in theoretischer Kritik der der Gemeinde vertrauten und ihr religiöses Leben tragenden Gedanken ergehen. Zum anderen soll man auch nie Gedanken entwickeln, deren direkte Unrichtigkeit einem feststeht. Nur der Gedankenlose oder religiös ganz Unfruchtbare wird urteilen, daß nach diesen Gesichtspunkten der Stoff ihm bald ausgehen würde. Aber diese Fragen gehören der Homiletik an. Doch auch der Dogmatiker hat von seinem Standpunkt aus mit ihnen zu tun. Denn von ihnen aus erhebt sich das Problem, ob und inwieweit es möglich sei, ohne der wissenschaftlichen Erkenntnis etwas zu vergeben, den r e l i g i ö s e n G e h a l t d e r a l t e n L e h r e zu bejahen. Wir haben bisher von dem rein wissenschaftlichen theoretischen Standort her unsere negative Stellung zu den alten Lehrformeln ausgedrückt. Wir stellen nunmehr die Frage, ob die religiösen Empfindungen und die sie veranlassenden religiösen Motive in der alten Lehre — ihre Formulierungen mögen noch so unzutreffend sein — in unseren religiösen Gedanken eine Stellung finden können.

Es müssen zunächst die r e l i g i ö s e n Motive der alten Lehre klar gestellt werden. Es sind folgende (vgl. S. 138 ff.). Indem erstens der Mensch dem geistigen Einfluß Christi unterstellt wird, empfindet er die persönliche Nähe Gottes und die ihn der gött-

lichen Herrschaft unterwerfende allmächtige Liebesenergie. Das heißt, der ihn bestimmende Wille Christi ist persönliche Offenbarung Gottes. Sodann: diese religiöse Erfahrung ergibt sich aus den Wirkungen der geschichtlichen Erscheinung des Menschen Jesus. Die Worte und Taten Jesu werden dem Christen also zu einer absoluten Autorität. Das geschieht nicht im Sinne eines kirchlichen Gesetztums, sondern es beruht auf der religiösen Intuition des Glaubens, die von den Gläubigen zu allen Zeiten gemäß ihrem geistigen Bedarf und daher in wechselnder Weise zu Begriffen verarbeitet wird. Hierzu kommt nun, drittens, daß die Person wie das Wirken Christi unter dem Gesichtspunkt des Heils, d. i. der Befreiung von der Sünde als Schuld und Macht betrachtet wird. Demgemäß werden alle Tatsachen des Lebens Jesu zur Deutung des Erlösungswerkes benutzt oder von diesem her als notwendig gedeutet. Somit liegt ein dreifaches Interesse an Christus vor, es richtet sich auf seine wahre Gottheit, auf seine wahre Menschheit und auf die durch ihn erworbene und der Menschheit geschenkte wahre Erlösung von der Sünde und ihren Strafen. Ich brauche nicht zu wiederholen, daß diese drei Gesichtspunkte von den Alten weder konsequent durchgeführt noch auch in haltbarer Weise miteinander verknüpft worden sind. Die wissenschaftliche formale Kritik, die seit den Sozinianern an der alten Lehre geübt worden ist, ist z. T. wohlberechtigt und das Gleiche gilt in bezug auf die historische Kritik der Neuzeit an der Geschichte Jesu. Hiervon ist im Voranstehenden mehrfach die Rede gewesen. Im übrigen sind wir weit davon entfernt, daß diese doppelte Kritik den Weg zu einem einheitlichen positiven Verständnis Christi und seines Werkes gefuhrt hat. Wir haben uns daher in unserer Darstellung bemüht bei aller Anerkennung der kritischen Erwägungen eine positive Anschauung zu gewinnen. Nur eine solche, nicht aber die rein theoretischen kritischen Bedenken, ist imstande einen praktisch brauchbaren Ersatz für die alte Lehre zu bieten. Nun ist es aber in hohem Grade auffällig, daß die landläufigen Darstellungen trotz der prinzipiellen Verwerfung der alten christologischen und soteriologischen Formeln doch immer wieder ihnen zustreben und in ihren positiven Ansätzen bei ihnen ihren Ausgang nehmen. In diesem Vorgehen dokumentiert sich aber ein doppeltes. Einmal der wissenschaftliche Gegensatz zu den alten Konstruktionen. Aber dieser überstürzt sich, indem einerseits die alte Lehre im

Namen der „Kritik" oder auch des „Evangeliums" mit Haut und Haaren verworfen wird, andererseits aber doch unwillkürlich Anlehnung bei ihr gesucht wird. Dies begreift sich zum Teil aus der kirchlichen Stellung der alten Formeln, aber es ist doch wohl auch tiefer begründet. Es sind trotz aller kritischen und erkenntnistheoretischen Differenzen, welche ich keineswegs verkenne, doch gemeinsame religiöse Eindrücke vorhanden, die ebenfalls nicht verkannt werden dürfen. Dies Urteil ist keineswegs kirchenpolitisch infiziert, sondern es soll eine rein wissenschaftliche Erkenntnis zum Ausdruck bringen. Daß man diese in den Zeiten der aufgeregten kirchlichen Kämpfe auf diesem Gebiet übersah, ist begreiflich, heute dürfte es an der Zeit sein mit frischer Denkkraft sich dem Bereich der Bannsprüche von hüben und drüben zu entziehen und selber mit gesundem Blick den Tatbestand festzustellen.

In diesem Sinne ist die Darstellung, die ich vorgelegt habe, gemeint. Sie hat sich zu den theoretischen Formeln der Alten an fast allen Punkten von Bedeutung ablehnend verhalten. Aber sie hat es mit Bewußtsein an der Ablehnung nicht genug sein lassen, sondern hat vielmehr das Gewicht auf einen neuen positiven Aufbau der Lehre und nicht nur auf einzelne Abstriche und Korrekturen gelegt. So sehr dieser Aufbau sich in der Systematik von den alten Konstruktionen unterscheidet, so sehr ist aber auch deutlich, daß dabei die letzten religiösen Motive des Altprotestantismus, die so oder anders die ganze Entwicklung der Lehre begleitet haben, nicht verkürzt worden sind. Jedem, der die oben aufgestellte Formulierung dieser Motive mit meiner positiven Darstellung vergleicht, wird dem, wie ich meine, zustimmen. Damit ist aber eine Kontinuität des religiösen Glaubens an diesem zentralen Punkt gewonnen, die, dogmatisch und geschichtlich betrachtet, bedeutungsvoller und wertvoller ist als die formalen Differenzen, die unsere Betrachtungsweise naturgemäß von den theoretischen Formulierungen der Alten trennen. Daß die christologischen Differenzen weiter bestehen werden, ist selbstverständlich. Aber trotzdem wird es nicht als unerlaubt gelten, daß wir eine Darstellung zu geben versucht haben, welche die bisherigen Differenzen auf dem Wege einer zusammenhängenden Darstellung tunlichst zu überwinden versucht.

Fünfter Teil.

Die durch die Gottesherrschaft erlöste Menschheit oder das Reich Gottes.

Erstes Kapitel.

Die christliche Kirche als die geschichtliche Erscheinungsform des Reiches Gottes.

§ 37. Der heilige Geist und die Kirche Christi.

1. er letzte Teil des Systems, an den wir nunmehr herantreten, hat die Aufgabe, den Erfolg des Wirkens Christi in der geschichtlichen Menschheit darzustellen. Es ist also zu zeigen, daß die Menschheit der Sünde zu einer Menschheit Gottes wird oder daß die in der Anlage des Menschen begründete, aber durch die Sünde gebrochene Geistigkeit wiederhergestellt und zur Vollendung gebracht wird. Wie aber die Sünde das geschichtliche Leben der Menschheit unter ihren Bann gestellt hat, so muß auch der Erfolg der Erlösung in dem Bestand eines neuen geschichtlichen Lebens aufgezeigt werden. Nachdem wir den Willen des Erlösers Christus kennen gelernt haben, müssen wir nun den geschichtlichen Erfolg dieses Willens in seinem Umfang und in seiner Tiefe zu verstehen trachten. Der Betätigung der erlösenden Gottesherrschaft, die Christus durchgeführt hat, muß gegenübergestellt werden das Reich Gottes als das Produkt des Erlöserwirkens Christi. Dies Reich Gottes ist aber nicht nur als abgeschlossene und vollendete Größe zu werten, wie es etwa einst nach dem Abschluß aller Geschichte sein wird. In unserem Zusammenhang kommt es auch in Betracht als die durch mannigfache Gegensätze, Versuchungen und Unvollkommenheiten hindurch sich zur Unterwerfung unter die Gottesherrschaft entwickelnde Menschheit. Wir nennen die bewußt und willentlich auf den Gehorsam gegen den erlösenden Christuswillen gerichtete Menschheit die christliche Kirche oder die Gemeinde des neuen Bundes als der von Christus verwirklichten neuen Verfassung des Gottesreiches. Der Umfang der Wirkung Christi gelangt also zur Anschauung durch Vergegenwärtigung des religiösen und sittlichen Lebens-

prozesses innerhalb der christlichen Kirche und der Folgen, die sie für die allgemeine Bildung und Kultur gehabt hat und hat. Die Tiefe dieser Wirkung versteht man aber aus der Erwägung, daß aus diesem Prozeß fortlaufend Geister hervorgehen, die dauernde Organe des absoluten Geistes oder dann Glieder des Gottesreiches geworden sind. Dies ganze reiche Leben der Christenheit, es mögen nun die anfangenden oder reifen Glieder der Kirche sein, sie mögen bewußt oder unbewußt zu ihr gehören, stellt den historischen Erfolg des Wirkens Christi dar. Er ist der Weinstock und wir die Reben (Joh. 15, 1), er der *ἁγιάζων* und wir die *ἁγιαζόμενοι* (Hbr. 2, 11), er das Haupt und wir die Glieder (Kol. 1, 18; 1. Kor. 12, 27; 6, 15; Eph. 1, 22; 4, 15; 5, 23. 30). Somit können wir sagen, daß Christus, indem er die Macht der Sünde in der Menschheit gebrochen hat, das Haupt einer neuen Menschheit geworden ist, die von seinem Geist bestimmt sich fortdauernd frei zum Dienste Gottes in seinem Reich bestimmt. Alles, was wir in den vorigen Paragraphen über Christi Person und Werk gesagt haben, mündet also in dem Gedanken, daß er der Anfänger und die belebende Energie einer neuen, sich der Selbstsucht und dem Unglauben entwindenden und Gott zustrebenden Menschheit geworden ist.

2. Der himmlische Herr, der Geist ist und die von ihm geschaffene, geleitete und beschützte Kirche — das ist die erste Wahrnehmung, die sich über der Betrachtung des konkreten Erfolges des Werkes Christi ergibt. Nun greift aber in den Bestand der von Christus geschaffenen und erhaltenen Kirche ein zweites gestaltendes Prinzip ein. Es ist der heilige Geist (vgl. Bd. I, 371 f.). Zwar stehen nach der neutestamentlichen Anschauung alle Christen zu Christus in einer unmittelbaren geistigen Beziehung, sie sind in ihm und er in ihnen und sein Leben ist ihr Leben (vgl. S. 241). Demgemäß kann der die Christen bewegende Geist wie Gottes so auch Christi Geist genannt werden (Röm. 8, 9 f.; 1. Kor. 2, 16; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19; Act. 16, 7; 1. Ptr. 1, 11). Dabei ist es aber keineswegs die Meinung, als wenn dieser Geist auch formal mit dem Christusgeist identisch ist. Er offenbart sich vielmehr als eine zweite Hypostase neben Christus, so sehr natürlich wegen der Einheit der Gottheit er an sich eins ist mit dem Vater wie dem Herrn. Die Liebe Gottes, wie sie in dem Werk Christi offenbar geworden ist, ist in den

Menschenherzen ausgegossen worden, aber dies ist durch den Geist geschehen, sofern die Menschenherzen sie empfinden und festhalten sollen (Röm. 5, 5). Und wenn vermöge des Ecksteins Christus die Kirche zu einem heiligen Tempel emporwächst, so werden die einzelnen Personen durch den Geist diesem Bau eingefügt (Eph. 2, 22). Christ werden heißt den Geist empfangen (Gal. 3, 2. 5) und die in der Taufe und dem Geist Geborenen werden dadurch eines pneumatischen Lebens teilhaftig (Joh. 3, 6; 1. Joh. 2, 20. 27). *Ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ* (Röm. 8, 14; Gal. 5, 18). Die Christen sollen den Weinrausch meiden und sich statt dessen mit Geist erfüllen, sodaß sie geistliche Lieder singen (Eph. 5, 18 f.). Man sieht hieraus, daß der Geist die göttliche Energie ist, sofern sie ihr Werk an den einzelnen Seelen ausführt, sie innerlich zu dem Erlöser treibend und sie dadurch mit neuen Aufgaben und neuen Kräften erfüllend. Der hl. Geist unterscheidet sich also von dem die ganze Kirche leitenden Christusgeist, wie es die johanneische Unterscheidung des Parakleten von Christus deutlich erkennen lehrt (vgl. Bd. I, 372). An sich ist der göttliche Geist das Mittel Gottes, durch das oder in dem er in der Natur oder in den Menschen wirksam wird. Diese Auffassung ist in dem Alten und Neuen Testament überaus häufig. In dem Neuen Testament wird der Begriff aber spezialisiert und dient nun gewöhnlich zur Bezeichnung der wirksamen Gegenwart Gottes in dem menschlichen Geist, welche diesen mit der Empfindung und Erkenntnis Gottes erfüllt und ihn zu einer neuen Richtung und Betätigung seines Wollens antreibt und befähigt. Der Geist läßt also das, was Christus seiner Gemeinde gibt, in den einzelnen Gliedern dieser zur persönlich erlebten Wirklichkeit werden. Er ist nicht der in Buchstaben formulierte fordernde Gotteswille, sondern er ist der gebende und schaffende Gotteswille, der den menschlichen Willen im Innersten mit der Kraft eines neuen geistigen Lebens und zugleich mit dem Triebe nach diesem durchdringt. Der Geist macht also die objektiven Gaben der Erlösung zu subjektivem Eigentum und zu persönlichen Aufgaben. Er geht aus von dem Erlöser Christus, wird wirksam durch einzelne Personen in anderen Personen und zieht und treibt letztere durch das lebensvolle Zeugnis ersterer zu dem Erlöser Christus. Das Leben, das in Christus offenbar geworden ist, erfüllt so in der Weise einer neuen

wirksamen Lebensordnung das Innere des Menschen und setzt dadurch die alte Gesetzesordnung außer Wirkung, denn die Seele bedarf jetzt dieser nicht mehr (Röm. 8, 2; Gal. 4, 24 ff.). Der göttliche Geist ist nun aber seiner Art nach etwas Anderes als der menschliche Geist (Röm. 8, 10. 16. 26; Gal. 4, 6). Er wird dem Menschen gegeben und von diesem empfangen, sodaß er Teil hat am Geist oder dieser in Gemeinschaft mit ihm tritt (Gal. 3, 2; Lk. 11, 13; Act. 5, 32; 2. Kor. 13, 13; Röm. 8, 15; 1. Joh. 3, 24; Hbr. 6, 4). Was aber dem Menschen so gegeben wird, ist nicht als eine ruhende natürliche Kraft zu verstehen, sondern es ist Gottes wirksame Nähe als übernatürliche Energie, welche den Sinn für das Überweltliche in dem Menschen erweckt, sodaß er es zu ergreifen und festzuhalten vermag und so seine Gesinnung einen neuen Inhalt und sein Wille eine neue Richtung empfängt und er auch den Antrieb zu neuen Taten, sei es im sittlichen Leben sei es zu wunderbaren Naturwirkungen, sich samt den ihn ermöglichenden Kräften anzueignen und zu betätigen vermag (Röm. 5, 5; 8, 6; 15, 3; Gal. 3, 5; 2. Tim. 1, 7; Hebr. 2, 4; Joh. 14, 17; 8, 47). So hören die Menschen unter den Einwirkungen des Geistes auf nur *ψυχικοί* oder natürliche Menschen *πνεῦμα μὴ ἔχοντες* zu sein (Jud. 19; 1. Kor. 12, 13). In sie ist der göttliche Wille zu dauernder Gemeinschaft eingezogen, er erfüllt ihr Innenleben und leitet ihr Wollen und Denken zu Christus hin. Der Geist wohnt daher in den Christen (1. Kor. 3, 16; 6, 19; Eph. 2, 22; 2. Tim. 1, 14), er erneuert (Eph. 4, 23; Tit. 3, 5) und heiligt (2. Thess. 2, 13; 1. Ptr. 1, 2), er hilft in der Schwäche und macht stark (Röm. 8, 26; Eph. 3, 16), er leitet zu Dienst an (Phil. 3, 3) und ist der Geist der Liebe (Röm. 15, 30; Kol. 1, 8), er schafft Leben, indem er die fleischlichen Handlungen tötet und dadurch zu einem Wandel im Geist führt (Röm. 8, 6; Gal. 5, 25), er treibt zum rechten Gebet an (Röm. 8, 26; Eph. 6, 18; Jud. 20), er begleitet das Gewissensurteil (Röm. 9, 1). Zugleich aber mit diesen Antrieben — von den Charismen wird später die Rede sein — erfüllt der Geist den Menschen mit dem Bewußtsein der Gotteskindschaft (Röm. 8, 15 f.; Gal. 4, 6). Durch den Geist wird daher das Christenleben trotz alles Leides zu einem Leben neuer Innerlichkeit in Gerechtigkeit, Friede und Freude (Röm. 14, 17; 1. Thess. 1, 6).

3. Es handelt sich bei allen diesen Wendungen immer um das Gleiche. Die neue Ordnung die Christus hergestellt hat und

als Träger der Gottesherrschaft aufrecht erhält, wird durch die Energie des die einzelnen Menschen ergreifenden heiligen Geistes diesen zum persönlichen Lebensinhalt angeeignet. Christus ist gleichsam der Hausherr, der den neuen Bau errichtet und die in ihm geltende Lebensordnung festgestellt hat. Der heilige Geist ist aber die himmlische Mutter (vgl. Bd. I, 373 f.), welche die Kinder gebiert, die in dem neuen Bau wohnen sollen und sie zur inneren Aneignung der von dem Hausherrn gegebenen Gaben und Aufgaben anleitet und erzieht. Was Christus der Menschheit erworben, das verwirklicht der hl. Geist in den einzelnen Menschen. So ist es gemeint, wenn dem Geist die Aufgabe zugeschrieben wird daran zu erinnern, was Christus den Jüngern gesagt hat (Joh. 14, 26) oder wenn es heißt, daß er von Christus das nehmen wird, was er verkündigen wird (Joh. 16, 15). Für sein Wirken war also freilich kein Raum da, bevor Christi Werk vollendet war (Joh. 7, 39). Wiewohl der hl. Geist „gegeben" und „empfangen" wird, darf er doch in dem Sinn des neuen Testaments nicht als eine bloße „Kraft" gedacht werden, vielmehr muß diese Kraft als willentliche Betätigung Gottes auch als Persönlichkeit vorgestellt werden, wie früher dargetan ist (Bd. I, 385).

Um nun aber die Bedeutung des Geistes für die Kirche ganz zu verstehen, muß die besondere Art seiner Offenbarung noch genauer beobachtet werden. Wie in dem Alten so hat auch in dem Neuen Testament die Offenbarung oder Wirksamwerdung des göttlichen Geistes nicht selten die Art einer übernatürlichen Erregung des natürlichen Lebens des Menschen an sich, der ekstatische oder visionäre Zustände der Menschen entsprechen. Dabei treten nach der allgemeinen Auffassung, zu der auch die Darstellungen des Lebens Jesu passen, die äußeren Wundertaten als gleichbedeutsam neben die Worte. Und ihnen kam im Hinblick auf den Bedarf der ersten Hörer des Evangeliums sicherlich kaum eine geringere Wirkungskraft zu als den Worten des Herrn. Diese Auffassung hat sich, wie die Apostelgeschichte zeigt, zunächst in den Gemeinden fortgesetzt. Fremde konnten von den Zusammenkünften der Christen von Anfang an den Eindruck empfangen, daß hier Betrunkene oder Wahnsinnige zusammengekommen seien (Act. 2, 13; 1. Kor. 14, 23). Indem aber ziemlich bald die rein geistige Art der Erlösungsreligion die Keimblätter der alten Religion abzustreifen begann und dem-

entsprechend das Erleben des Christentums in bestimmte Grundbegriffe und -forderungen gefaßt wurde, ist es verständlich, daß man als den eigentlichen Träger des hl. Geistes das Zeugnis von Christus ansah. Entscheidend hierfür war, daß die Aufnahme in die Gemeinde durch die Taufe erfolgte, der schon früh eine Unterweisung über Christus voranging, und die ihre Vollendung in der Geistmitteilung erhielt (vgl. Dogmengesch. I[3], 153f.). Somit wurde die Wortverkündigung die Hauptsache und die Wunder wurden nur als Bestätigung dieser verstanden, wie die Apostelgeschichte deutlich zeigt. Hieraus begreift es sich, daß die Gotteskraft des Geistes vor allem durch die Vermittlung der evangelischen Predigt den Menschen zuteil wird, denn diese ist ja *δύναμις θεοῦ* (Röm. 1, 16) und ihre Verkündigung erfolgt in dem aus dem Himmel herabgesandten Geist (1. Ptr. 1, 12). Daher ist das Wort Gottes das Schwert des Geistes (Eph. 6, 17). Wo das Wort verkündet wird, da sind Kraft und Geist wirksam (1. Thess. 1, 5f.), wie es sich in den Gläubigen erweist, da es Gottes Wort, und nicht nur Menschenwort ist, was sie bei der Verkündigung empfangen (1. Thess. 2, 13). Bei dieser Sachlage soll aber das Wort so verkündigt werden, daß es allen verständlich wird (1. Kor. 14, 1ff.; 12, 3), damit in allen dies Bewußtsein von der Gegenwart Gottes entstehe (1. Kor. 14, 24f.). So wird es aber auch begreiflich, daß dem Wort die Wiedergeburt, die an sich Wirkung des Geistes ist, beigelegt wird (Jak. 1, 18; 1. Ptr. 1, 23, vgl. Joh. 3, 6; Tit. 3, 5). Der rechte Verkündiger des Werkes ist aber ein *ζέων τῷ πνεύματι* (Act. 18, 25; Röm. 12, 11). Wenn wir also zunächst von den Charismen in Wort oder Tat absehen oder sie doch nur heranziehen, sofern sie bei der Wortverkündigung sich mit einiger Regelmäßigkeit auswirken, so ist der heilige Geist die göttliche Willensbetätigung, welche das Evangelium Christi in den einzelnen Seelen so wirksam werden läßt, daß diese ihrerseits die ihnen von ihm mitgeteilte Kraft durch ihre Rede auf andere Personen zu übertragen den Antrieb erhalten. Bei dieser Tätigkeit werden sie je nach dem Bedarf ihrer Hörer das Evangelium in verschiedener Form verkündigen. Dabei muß aber Christus Gegenstand, Grund und Ziel ihrer Verkündigung bleiben. Die Kraft, welche von ihrer Rede ausgeht, ist Gottes Kraft oder die innerlich wirksame Bezeugung des Geistes von dem, was sie von Christus verkündigen

(Joh. 15, 26). Der Geist führt also zu der inneren Annahme Christi und der Hingabe an ihn, das heißt, dem Glauben und der Liebe samt dem sie begleitenden Gefühl ewigen Lebens in den Seelen, aber er ist zugleich als der Wille wirksam, daß die, welche diesen Lebensinhalt und -zustand gewonnen haben, ihn anderen Personen durch ihr Wort übermitteln, wobei er dies Wort mit seinen direkten Wirkungen auf diese Personen begleitet. Aber trotz der persönlichen Differenzierung der Wirkungen des Geistes ist der Geist eine Einheit (1. Kor. 12, 4) und demgemäß sollen die, welche den Geist haben, darnach streben die *ἑνότης τοῦ πνεύματος* zu bewahren, sind sie doch alle durch den Geist zur Einheit des Leibes Christi berufen worden (Eph. 4, 3ff., 13; Kol. 3, 14f.; Phil. 1, 27).

4. Nachdem wir uns an der Hand der urchristlichen Gedankenbildung über das Wirken des hl. Geistes belehrt haben und dabei zugleich die Beziehung zu Christus und seinem Werk beobachtet haben, können wir jetzt daran gehen über das Verhältnis der Wirksamkeit des heil. Geistes in der Kirche zu dem Werk und Wirken Christi dogmatische Sätze zu bilden. Es handelt sich also um eine lebendige geschichtliche Gemeinschaft. Jede Gemeinschaft lebt von einer sie bestimmenden umfassenden geistigen Grundrichtung sowie von der geistigen Bewegung ihrer von dieser Tendenz geleiteten Glieder. Sofern diese eine Gemeinschaft bilden, stehen sie im Verhältnis der Wechselwirkung zueinander. Indem aber diese Gemeinschaft vermöge ihrer Grundtendenz eine besondere Einheit bildet, muß die Wechselwirkung ihrer Glieder sich auf die Erhaltung und Aneignung dieser Grundtendenz beziehen sowie sie auch aus dieser hervorgeht. Die einzelnen Glieder werden also sowohl von dieser Richtung durch die Vermittlung anderer Glieder ergriffen werden als sie auch ihrerseits andere Personen zu dem gleichen Ziel zu beeinflussen trachten werden. Der wirksame Geist der Gemeinschaft ist also einerseits in der Art objektiven Geistes oder als eine die einzelnen Personen ergreifende und dirigierende historische Macht zu denken. Er realisiert sich aber andererseits durch die den Gliedern der Gemeinschaft einwohnende natürliche Neigung, das, was sie empfangen haben, in dem Maße als sie es festhalten, auch in anderen wirksam zu machen. — Diese allgemeinen soziologischen Regeln (Bd. I, 505f.) sind nun auf das

Leben der kirchlichen Gemeinschaft anzuwenden. Das bedeutet aber, daß gemäß dem überweltlichen Zweck, den diese Gemeinschaft hat, die in ihr wirksamen Kräfte und Tendenzen ebenfalls als überweltlich bestimmt und geleitet verstanden werden. Soll also in der sündigen Menschheit der Bau einer der Gottesherrschaft sich unterwerfenden oder der Herstellung des Reiches Gottes zustrebenden neuen Menschheit verständlich werden, so muß sowohl die über und in ihr sich betätigende Gottesherrschaft als real angenommen werden, wie auch die Verbindung der einzelnen Geister untereinander zu diesem Zweck als Auswirkung eines übernatürlichen Antriebes innerhalb des natürlichen Gemeinschaftsstrebens anzusehen ist. Wollte man ersteres in Abrede stellen, so wäre es unbegreiflich, wie die dem Unglauben verfallene Menschheit zur Bejahung des göttlichen Zweckes gelangen könnte. Würde aber der zweite Gesichtspunkt geleugnet, so verstünde man nicht, wie denn die von der Selbstsucht geleitete Menschheit ein Leben reinen Füreinanderseins zustande bringen sollte. Gibt es also eine der Verwirklichung des Reiches Gottes zustrebende Menschheit, so muß sie der Wirkung der göttlichen Herrschaft unterstehen, aber zugleich müssen ihre Glieder nicht nur für sich die Absicht haben Gott zu dienen, sondern auch andere in diesen Dienst zu ziehen. Ist nun aber weiter dieser neue Zustand für das Bewußtsein derer, die in ihn eintreten, in seinem ganzen Umfang von Gott gewirkt, so wird dies göttliche Wirken sich nicht bloß auf die Herrschaft zur Herstellung des Gottesreiches beziehen, sondern ebenso auf den in den verschiedenartigen Beziehungen der Menschen zueinander sich erweisenden Trieb die anderen zu Gliedern des Gottesreiches oder der Erlösung durch Christus teilhaftig zu machen. Man kann dieser Unterscheidung entgegenhalten, daß sie unnütz sei, da ja, wenn jemand das Reich Gottes will, er auch wollen wird, daß alle diejenigen, welche fähig sind sich hieran zu beteiligen, ebenfalls mit diesem Wollen erfüllt werden und er demgemäß alles hierzu Dienliche für die anderen tun wird. Dies ist an sich richtig, wie ohne weiteres einleuchtet. Aber es trifft trotzdem nicht den entscheidenden Punkt. Dieser besteht aber darin, daß in diesem Wirken aufeinander sich göttlicher Wille als an besonderen Personen unmittelbar wirksam erweist. Es ist demnach nicht das nämliche Wollen, daß Kirche sei und

Reich Gottes in ihr werde und andererseits, daß diese besonderen Personen durch andere besondere Personen unter Einwirkung göttlichen Wollens Glieder der Kirche oder des Reiches Gottes werden (vgl. Bd. I, 380). Dann ist aber freilich ein doppeltes Wollen Gottes in diesem Zusammenhang anzuerkennen.

Wir werden also sagen, Gott ist in der Kirche wirksam sowohl als der in Christus offenbare Erlöserwille wie auch als der die einzelnen Menschen in ihren konkreten Verhältnissen zum Dienste Gottes bestimmende heilige Geist. Christus ist das geschichtlich wirksame Prinzip oder die Offenbarung des absoluten Geistes in der Form geschichtlich wirksamen Geistes, der den Bestand der Kirche bewirkt und erhält. Sein Erlöserwille bewegt somit wie die ganze Kirche als seinen Leib so auch alle einzelnen Glieder dieses Leibes. In ihnen allen wohnt er und sie alle sind seiner Herrschaft unterworfen als Organe seines Willens, denn das ist das Wesen des geschichtlich objektiven Geistes, daß er in den subjektiven Geistern die Mittel seiner Offenbarung findet. Daher ist die Kirche das *πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου* (Eph. 1, 22). Wie nun aber Christus als geschichtliches Prinzip die Menschheit zur Kirche oder zum werdenden Gottesreich macht, so ist der heilige Geist in dem sozialen Wollen der einzelnen Glieder der Kirche so wirksam, daß sie einander zu Christus weisen oder seine Herrschaft einander vermitteln. Der Geist ist also sowohl dazu wirksam, daß die einen den anderen Christus mit aller Kraft und Teilnahme menschlichen Wollens, aber zugleich in der Energie göttlichen Wollens deuten und nahebringen, als auch dazu, daß diese wie jene hierdurch so bewegt werden, daß sie den ihnen gebotenen Christus annehmen, sich aneignen und zur Ausbreitung seiner Herrschaft innerlich bestimmt werden. Der Geist bringt den Menschen, die er berührt, schlechterdings nichts anderes als was Christus der Menschheit gebracht hat, denn das, wozu er sie führt und was er ihnen bringt, ist Christus und sein Erlöserwirken. Daher: *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν* (Joh. 16, 15), *ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ* (Joh. 15, 26), *καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ* (Joh. 14, 26). Der Unterschied ist aber der, daß es von Christus ausgeht in der Form des geschichtlichen objektiven Geistes, welcher dieser Gemeinschaft die Einheit eines besonderen

zweckbezogenen Lebens gibt, während der Geist den soziologischen Zusammenhang der Glieder dieser Gemeinschaft als Leiter seiner Kraft gebraucht. Was die geschichtlich wirksame Absicht Christi in bezug auf die Gemeinde will, das verwirklicht der Geist so in der Gemeinde, daß ihre einzelnen Glieder füreinander zu Mittlern dieser Absicht werden. Dabei ist aber klar, daß wie Christus und der heil. Geist denselben Zweck verwirklichen und somit der Gemeinde die nämliche Lebensrichtung einprägen, so auch ihr Wirken wechselseitig aufeinander bezogen ist oder einander in bezug auf den konkreten Bestand der Gemeinde ergänzt, denn ihr Wirken verhält sich so zueinander wie die geschichtliche Richtung eines Gesamtlebens zu deren konkreter Verwirklichung in dem sozialen Zusammenleben der von diesem Gesamtleben umschlossenen Personen (vgl. Kol. 2, 19; Eph. 4, 16). So wenig letztere ohne erstere verwirklicht wird, so sehr setzt sich erstere im Leben nur durch die Mittel letzterer durch. Das ist eben der Wille Gottes, daß er die Erlösung in der Menschheit so verwirklicht, daß ihre hierfür verwendbaren Anlagen zu Organen der Erlösung werden. Der historialen Anlage entspricht das Fortwirken des Erlöserwillens, der sozialen Anlage die Übermittlung dieses Willens durch die wechselseitige Gemeinschaft der Menschen miteinander. Jenes ist die Offenbarung des ewigen Willens Christi zur Erlösung der Menschheit, dieses ist die Offenbarung des heiligen Geistes zur Verwirklichung der Erlösung in dem menschlichen Gemeinschaftsleben. Somit sind aber alle Beziehungen des geistigen Zusammenlebens der Menschen von Gott zu Mitteln seiner Offenbarung verwandt. Damit bewährt sich aber auch das Verständnis der Trinität, das wir entwickelt haben, s. Bd. I, 134. 380.

5. Wenn aber früher (S. 149f.) zum Zweck des geschichtlichen Wirkens Christi eine Vereinigung des göttlichen Erlöserwillens mit dem Willen des Menschen Jesus als notwendig erkannt wurde, so erhebt sich jetzt die Frage, ob auch der Begriff einer Menschwerdung des heil. Geistes zu bilden ist. Wenn hiermit gesagt werden soll, daß der Geistwille sich mit den menschlichen Willen derart verbindet, daß diese von ihm zu einem bestimmten Zweck angetrieben werden und hierzu einen bestimmten Inhalt bekommen, so ist dagegen nichts einzuwenden. Es ist in der Tat so, daß der von dem Geist ergriffene Mensch sich getrieben

fühlt, seine innere Erregung auf bestimmte andere Personen zu übertragen und daß, wenn diese Übertragung gelingt, der ihn bewegende Geist auch in den anderen Personen wirksam wird. Der göttliche Wille, der den menschlichen Willen zu solchen Versuchen bewegt, schließt sich in der Tat zu einer gewissen Einheit mit letzterem zusammen. Es ist daher göttliches Wollen und Leben, was in der Kommunikation der menschlichen Willen sich als wirksam erweist. Die Einigung letzterer ist eine Einigung in göttlichem Geist, sofern dieser in dem Gebenden wie dem Empfänger wirksam wird und zwar vermöge der Willensbewegung des einen wie des anderen. Es ist dies keine natürliche Verbindung, sondern eine geistige Willenseinigung, wie wir sie auch als den eigentlichen Bestand der Menschwerdung Christi erkannt haben. Daher werden wir nicht umhin können in solchen Willenseinigungen, in die der Geist mit den Menschen eintritt, Analogien zu der Menschwerdung Christi wahrzunehmen. Indessen reicht dies doch nicht hin, um von einer Menschwerdung des Geistes in dem gleichen Sinn und Umfang wie bei Christus zu reden. Zunächst ist darauf zu verweisen, daß die Geistwirkung nichts anderes zu tun hat als die Wirkung Christi zu übermitteln oder zum Empfang und Weitergeben dieser Wirkung den inneren Antrieb zu geben. Hierzu bedarf es aber nicht wie zu der grundlegenden Einführung der Erlösung in die Geschichte der Menschheit der absoluten Kongruenz des Erlöserwillens und des ihn erstmalig darstellenden geschichtlich-menschlichen Lebens, sondern es genügt, daß die Christus dienenden Personen zeitweilig zu dem Zeugnis von Christus angetrieben werden. Dem entspricht dann ein Anderes. Diese Personen sind und bleiben, wie die Erfahrung zeigt, Sünder. Von der völligen Einigung ihres Willens mit dem göttlichen Willen kann deshalb nicht die Rede sein. Zwar kann auch inmitten selbstsüchtigen Trachtens eines menschlichen Willens der Geistwille ihn plötzlich überkommen und zu seinem Werkzeug machen oder es kann in bestimmter, etwa berufsmäßiger Bezeugung des Werkes Christi der Geist in einer gewissen Stetigkeit erworbener Gewohnheit und Sachkunde den menschlichen Willen antreiben. Aber trotz solcher und ähnlicher Einwendungen sind die menschlichen Willen wegen der ihnen anhaftenden Sündentriebe nie imstande schlechthin dauernd und in allen Verhältnissen die adäquaten Organe des göttlichen

Geistes zu sein. Dann aber kann auch nicht gesagt werden, daß der heilige Geist in den Menschen, in denen er wohnt, in dem Sinn Mensch wird, wie es der ewige Erlöserwille in dem Menschen Jesus geworden ist.

Nun würde aber das geschichtliche Werk Christi in dem Augenblick, da ihm das Verhältnis der Menschen untereinander nicht mehr in Empfangen und Weitergeben zum Mittel der Verbreitung diente, unfruchtbar in der Menschheit werden. Wenn man also die Fortwirkung dieses Werkes als der tiefsten und stärksten Idee der Menschheitsgeschichte annehmen muß, so ist damit zugleich gegeben, daß überall dort, wo nach Gottes Ordnung Christus sich durchsetzen soll, auch der heilige Geist am Werke ist, der die Menschen zu Christus hinzieht und sie wiederum andere zu ihm hinziehen läßt. Hörte also die Sozialität in der Menschheit auf dem heil. Geist als Träger zu dienen, so würde das Werk Christi lediglich zu einer historischen Erinnerung oder zu einem verstandesmäßigen Dogma werden, denn objektiver Geist ist nur solange wirksam als subjektive Geister seine Träger und Interpreten werden. Somit ist aber das Wirken des heil. Geistes in der christlichen Gemeinschaft eine Notwendigkeit. Dann aber werden wir sagen müssen, daß zwar eine Menschwerdung des heil. Geistes in keinem einzelnen Menschen stattfindet, denn kein Mensch außer Christus ist sündlos oder ist der geschichtliche Anfänger und Begründer der Erlösung. Dagegen wird in der Kirche zu allen Zeiten durch Menschen und in Menschen der heilige Geist wirksam sein zur Aneignung Christi an die einzelnen Menschen. Das Maß, in welchem das geschieht, wird, je nach der geschichtlich bedingten und von Gott geordneten Fähigkeit der Menschen des absoluten Geistes inne zu werden, in verschiedenen Zeiten ein verschiedenes in den Völkern und Personen sein. Nie aber wird, solange die Erlösung wirksam bleibt, das Zeugnis des Geistes aufhören. Dann ist aber mit dem Bestand der Kirche auch das Wirken des Geistes in ihr gesichert, denn die Kirche ist die soziale Gemeinschaft der Gläubigen und somit auch das Organ der Wirkungen des heil. Geistes. Dann aber werden wir sagen dürfen, daß die Menschwerdung des heil. Geistes in der Menschheit Gottes oder in der Kirche als der Gemeinschaft der Erlösten sich vollzieht. Wie sich die Menschwerdung des Erlösergottes in dem Menschen

Jesus allmählich entfaltet (S. 155), so verwirklicht sich die Menschwerdung des heil. Geistes allmählich in den ἅγιοι und in den πνευματικοί oder dann in der christlichen Kirche, deren Lebenskräfte in diesen zusammengefaßt sind.

6. Die Aufgabe unseres Paragraphen bestand darin, das Zusammenwirken Christi und des heiligen Geistes in der Kirche klarzustellen. Dies Zusammenwirken entspricht dem Zusammenhang, der in jeder Gemeinschaft zwischen dem sie leitenden geschichtlichen Prinzip des objektiven Geistes und der sozialen Beziehung der subjektiven Geister untereinander besteht. Von Christus geht also der Bestand der Kirche aus und er ist der Inhalt des Lebens der Kirche gemäß dem Bilde von dem Haupt und seinem Leibe. Wenn aber Menschen von der erlösenden Herrschaft Christi unterworfen werden, so sind sie dadurch nicht nur objektiv zu einer geistigen Einheit geworden, sondern jedes Glied dieser Einheit empfängt auch den geistigen Trieb das, was er erlebt hat, den anderen mitzuteilen. Das heißt, wer von Christus ergriffen wird, trachtet danach ihn auch anderen zu bringen und die anderen zu ihm zu bringen. Daß aber dies Bestreben nicht nur seine natürliche soziologische Art behält, sondern daß es mit göttlicher Reinheit und Energie wirksam wird — das ist die Tätigkeit des heil. Geistes in der Gemeinde. Der heil. Geist bringt somit keine anderen Gaben und Güter als die, welche die Gemeinde in Christus besitzt, aber er belebt die Glieder der Gemeinde zu Spendern und Mittlern dieser Gaben zu werden. Wie also der Erlösergeist Christi die Menschen wieder zu ihrer an sich seienden Gemeinschaft mit dem Vatergott zurückführt, so treibt der heil. Geist die Menschen an, sich untereinander gemäß dem Zweck Christi als wirksam zu erweisen. So offenbart sich die Einheit der dreifaltigen Gottesperson in dem Leben der Kirche.

In diesem Zusammenhang ist aber auch der Sinn der Bezeichnung des heil. Geistes als der Mutter der Gläubigen oder als das obere Jerusalem oder die neue Ordnung Gottes zu erfassen (vgl. Bd. I, 371 f.). Die Bezeichnung als „heiliger Geist" ist in der Tat unzulänglich, denn da Gott und ebenso Christus sowohl Geist als auch heilig, d. h. überweltlich, sind, so drückt sie in der Tat nicht aus, worin die Besonderheit des heil. Geistes eigentlich bestehe. Im Gefühl dessen hat Johannes von der Er-

kenntnis her, daß der Geist das Wirken Christi erhalten und ausbreiten soll, ihn als den Parakleten oder Mahner bezeichnet. Jedoch wird auch hierdurch das Wesen des Geistes nicht anschaulich und umfassend zum Verständnis gebracht. Die Bezeichnung als himmlische Mutter oder himmlische Stadt ist im Neuen Testament freilich bloß andeutungsweise vorhanden. Ihr Sinn ist folgender. Im Himmel ist das himmlische Jerusalem präexistent, in ihm als der Mutter der Gläubigen sind alle enthalten, deren Namen im Himmel angeschrieben sind (Hbr. 12, 22 f.; Lk. 10, 20; Phil. 4, 3; Apok. 3, 5). Da nun die himmlische Stadt und die himmlische Mutter nach Apok. 3, 12 dasselbe bedeuten wie der heil. Geist, so ist zu sagen, daß der Wille Gottes zum Heil besonderer Personen von Ewigkeit her bestimmte zu erlösende Personen in sich faßt. Dieser Wille ist aber die himmlische Mutter oder Stadt. Diese ewige Mutter ist es aber, aus welcher in der Zeit die Gläubigen geboren werden, das heißt, diejenigen, welche von Ewigkeit her dazu bestimmt sind zu Christus zum Zweck der Erlösung getrieben zu werden (Gal. 4, 26). Nach dem irdischen Leben sind sie als „vollendete Gerechte" wieder in der heiligen Stadt oder Mutter (Hbr. 12, 23) und diese Stadt fährt dann als das Weib des Lammes wie eine geschmückte Braut vom Himmel zur Erde herab, wenn ihr Mann, Christus wiederkommt (Apok. 21, 2. 9). Demnach ist es dreierlei, was von der himmlischen Mutter oder dem heil. Geist gesagt wird. Von Ewigkeit her trägt sie alle die in sich, welche für das Heil in Christus bestimmt sind. Sie gebiert sie, sodaß diese Bestimmung sich an ihnen in der Zeit verwirklicht. Unter dieser Geburt ist natürlich die Wiedergeburt durch den Geist zu verstehen (Joh. 3, 5 f.; 1. Ptr. 1, 23; Tit. 3, 5). Aber sie sind auch in ihr enthalten und beschlossen bis zur letzten Vollendung. Wenn man dies in die Sprache des Begriffes übersetzt, so ist es der ewige Wille Gottes, daß bestimmte Personen zum Heil in Christus bestimmt sind. Ihm läßt dieser Wille sie in der Zeit geboren werden. Und für ihn erhält er sie bis zur abschließenden Vollendung. Wie also der Geist durch die Geistträger die Gemeindeglieder zur Einheit und Vollreife in Christus führt (Eph. 4, 11—16), so ist sein Wirken zugleich das Unterpfand ewiger Vollendung derer, die er ergreift (Röm. 8, 17. 23; Eph. 1, 14; 2. Kor. 1, 22; 5, 5).

7. Gott will, daß die Welt sein werde, damit er alles in

allem sei. In bezug auf die geistige Welt verwirklicht Christus als der Erlöser diesen Willen. Er zeugt und erschafft die Gemeinde der Erlösten. Aber von Ewigkeit her trägt die himmlische Mutter bestimmungsmäßig die Personen in sich, die durch ihre wechselseitige Beziehung untereinander diese Gemeinde zu einer geschichtlichen Gemeinschaft gestalten sollen. Sie läßt sie durch die Wiedergeburt als Glieder und Kinder Christi an ihm und seiner Erlösung Teil gewinnen und treibt sie zugleich an andere für Christus zu gewinnen. *Ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ᾽ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ* (Eph. 4, 15. 16) Christus ist also der Herr, der das ganze Haus erbaut und es regiert, der Geist aber als die himmlische Mutter gebiert ihm die Kinder und leitet sie hin zu ihm, weist ihnen ihre besonderen Aufgaben an und lehrt sie einander dienen zur Einheit des Ganzen. Man könnte diese Gedanken weiter ausführen und dabei das Bild der Mutter noch anschaulicher machen. Aber das wirft für die theoretische Erkenntnis nichts Neues ab. In der Praxis läßt es sich aber nicht durchführen, weil die Gedanken unseren Gemeinden fremdartig und die biblischen Andeutungen zu unsicher sind, um sie in der Gemeinde durchzusetzen. Das ginge auch kaum ohne unerwünschte mythologische Ausdeutungen ab. Uns muß es daher genug sein an der Unterscheidung der doppelten Wirkungsweise Gottes in der Kirche, einerseits als objektiver Geist, andererseits als die die subjektiven Geister neugebärende und mit einer bestimmten Richtung auf den objektiv geschichtlich wirksamen Christus hintreibende heilige Energie. So aber wird es auch möglich der Apposition, die von altersher der „Kirche" in dem Grundbekenntnis angehängt wird — ihr ursprünglicher Sinn sei, welcher er wolle (vgl. Dogmengesch. II[3], 465 ff.) — eine sachentsprechende Deutung zu geben. *Sanctorum communio* werden wir in diesem Sinn am besten wiedergeben durch „Genossenschaft der Heiligen" und dabei daran denken, daß die von Christus gegründete und geleitete Kirche zugleich eine in Wechselgemeinschaft ihrer Glieder sich verwirklichendes Gemeinwesen ist und in diesem Zusammenhang dem Wirken des heil. Geistes unterstellt wird, wie es in dem Bekenntnis geschieht. So ver-

einigt sich in der Kirche eine unerschöpfliche Fülle geistigen Lebens. Der Geist Gottes als geschichtlich und sozial antreibende und anregende Macht und die Menschengeister mit ihrem durch jenen entfesselten und konzentrierten Wollen verbinden sich zu einer Einheit lebendigen Schaffens, das in der Welt ein überweltliches Gemeinschaftsleben herzustellen trachtet. Wohl muß dies Leben, sofern es in der Welt sich verwirklicht, die Form einer festen Organisation annehmen und je mehr die von dem heil. Geist bewegten Geister dauerndes Leben herzustellen den lebendigen Willen haben, desto kräftiger werden sie sich um sichere und zweckmäßige Formen ihres Wirkens bemühen. Aber nicht die Formen als solche tun es. Je besser sie sind, desto leichter kommt der Irrtum auf, daß mit ihnen genug geschehen sei und darüber erstarren sie bald. Zur lebendigen Kirche wird die Gemeinschaft nur, wenn von dem Gottesgeist belebte Personen ihr Leben und Wollen in heiliger Begeisterung zu Organen der erlösenden Gottesherrschaft machen. Auf das Leben im Geist kommt es an, die Organisation und das Dogma sind nur Mittel ihm die konkreten Bahnen und den sicheren Gang auf ihnen zu eröffnen. Die Kirche Jesu Christi ist lebendige Kirche nur dann, wenn der Geist ihre Glieder bewegt und diese sich von ihm bewegen lassen, d. h. wenn sie den neuen Bund verwirklicht.

§ 38. Die Kirche Christi und das Reich Gottes.

1. Die religiöse Erkenntnis von Gott ergreift ihn als den heiligen Liebeswillen, der durch seine Herrschaft die Menschheit zu der Gemeinschaft des Reiches Gottes zusammenfassen will. Dem Herrscherwillen Gottes entspricht somit das Reich Gottes als Zweck wie Produkt. Sofern aber die Menschheit sündig ist, wird die göttliche Herrschaft von dem Erlöserwillen Christi verwirklicht oder Christus ist der Herr, der die sündige Menschheit in das Reich Gottes verwandelt. Und sofern jede menschliche Gemeinschaft sich nur in der aufeinander bezogenen Tätigkeit ihrer Glieder realisiert, kommt es durch den hl. Geist zu dem konkreten Bestand des Reiches Gottes, wie wir in dem vorigen Paragraphen hörten. Indem also das Reich Gottes als die dem

Willen Gottes sich freiwillig unterwerfende menschliche Geisterwelt an sich sein soll oder der unwandelbare Zweck des allwaltenden Gottes ist, ist es das Reich Gottes des Vaters. Sieht man das Reich dagegen an als die Geisterwelt, die trotz ihres Widerwillens zu der willigen Unterwerfung unter den göttlichen Willen gebracht ist, so ist es das Reich des Erlösers oder des Herrn Christus. Erwägt man schließlich, daß das Reich unter den sozial veranlagten Menschen wird und wächst in dem von dem Geist durchdrungenen Wechselverhältnis ihrer Glieder, so ist es das Reich des hl. Geistes. Je nachdem also, ob man das Reich als die Geisterwelt, die das schlechthin entsprechende Organ des absoluten Geist ist, betrachtet, oder es als die von der Sünde erlöste Menschheit oder als die Vereinigung vieler unter dem Zweck des Reiches sich verbindender Menschen ansieht, wird man es als Reich des Vaters, des Herrn oder des hl. Geistes bezeichnen dürfen. Diese dreifache Beziehung ist also mitgesetzt, wenn man von dem Reich Gottes spricht. Da aber die zweite und dritte dieser Beziehungen nicht wären, wenn nicht die erste wäre, so ist es berechtigt, daß man in der Regel von dem Reich Gottes schlechtweg redet. Dabei ist aber zugleich einleuchtend, daß die gesamte Willensbetätigung Gottes oder eben der schlechthin einen Gottheit, von der wir wissen, auf den Zweck des Reiches Gottes bezogen ist. Somit kommt in dem Reiche Gottes das gesamte Wirken Gottes zur Anschauung.

2. Reich Gottes ist also die Menschheit, wenn sie der Herrschaft Gottes so inne wird, daß sie sich ihr freiwillig in ihrem ganzen Leben unterwirft. Da aber hiermit der Zustand tiefster Befriedigung verbunden ist, so ist das Reich Gottes die selige Menschheit. Wenn man sich dies vergegenwärtigt, so erhebt sich die Frage, ob das Reich Gottes in der Gegenwart überhaupt vorhanden ist oder ob es lediglich als eine eschatologische Größe, die der Zukunft allein angehört, zu betrachten ist. Zur Beantwortung dieser Frage denken wir zunächst daran, daß die Herrschaft und das Reich Gottes korrelate Begriffe sind. In dem Maße also, daß die Menschheit der Gottesherrschaft bewußt wird, verwirklicht sich in ihr auch das Reich Gottes. Überall dort, wo Menschen wirklich glauben und lieben, ist somit Reich Gottes. Christus übt durch seinen Geist die Gottesherrschaft inmitten der sündigen Menschheit aus. Nach einem Worte Jesu dringt das

Reich Gottes seit den Tagen des Täufers in Sturm und Drang vor und die Menschen reißen es mit Gewalt an sich (Mt. 11, 11. 12). Dem entspricht Jesu Antwort auf die Frage der Pharisäer, wann die Gottesherrschaft komme: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν* (Lk. 17, 21). Dies Wort soll nicht sagen, daß die Gottesherrschaft „inwendig in euch" sei, denn im Innern der Pharisäer, mit denen Jesus redet, war sie eben nicht, sondern auf ihre Frage wird geantwortet, daß, sofern Christus da ist, auch die Gottesherrschaft bereits in der Welt vorhanden ist. Aber trotzdem soll das dauernde Gebet der Jünger lauten „Deine Herrschaft komme" (Mt. 6, 10) und dies Wort wird erläutert durch die sich anschließende Bitte, daß der Wille Gottes sich in dem Maße auf Erden durchsetzen möge als er von den himmlischen Geistern verwirklicht wird. Diese Bitten sind ebensowenig wie die Bitten um das Brot oder um die Vergebung auf ein einmaliges eschatologisches Geschehen gerichtet, sondern sie besagen, daß die Gottesherrschaft bis zum Ende in stetiger Dauer kommen möge. Wegen dieser Beziehung auf ein Ziel ist der Aorist in den Bitten angewandt worden. Somit ist die Gottesherrschaft und also auch das Reich in einem stetigen Kommen begriffen und daher auch gegenwärtig vorhanden (vgl. Röm. 14, 17; 1. Kor. 4, 20; Kol. 4, 11; Apok. 1, 6; 5, 10). Andererseits kann das Kommen Christi in seiner Herrschaft auch in die Endzeit verlegt werden (Lk. 23, 42; Mt. 16, 28). Demgemäß ist dann auch das Reich Gottes Bezeichnung des ewigen Zustandes der Vollendung und Seligkeit, den die Gläubigen einst ererben sollen (Mt. 7, 21; 8, 11; 13, 43; 19, 16ff.; 25, 34. 41; Act. 14, 22; 1. Kor. 6, 9. 10; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5; 2. Thess. 1, 5; Hbr. 12, 28; Jak. 2, 5; 2. Ptr. 1, 11; 2. Tim. 4, 1. 18).

Das Reich Gottes ist somit Bezeichnung sowohl des großen Entwicklungsprozesses, den der Geist Christi in der Menschheit bewirkt als auch des endgiltigen Resultates dieses Prozesses. Es ist also die sich allmählich zu reiner Geistigkeit erhebende und die in dieser vollendete Menschheit. Denkt man an die einzelnen Personen, in denen sich diese Entwicklung realisiert, so würden diese während der Entwicklung natürlich auch in einem Zustande allmählicher Entfaltung ihrer Geistigkeit sich befinden und mit Eintritt der Vollendung in unwandelbarer seliger Gemeinschaft mit Gott leben. Da aber der große Entwicklungsprozeß sich

unter irrenden und sündigenden Menschen vollzieht, so ist es natürlich, daß in dieser Weltzeit in dem werdenden Gottesreich sich auch solche Personen finden, die innerlich zu ihm keine oder nur scheinbare und vorübergehende Beziehung haben, wie die Gleichnisse Jesu von dem Gottesreich (Mt. 13) es veranschaulichen, wobei freilich der Begriff des Reiches Gottes in einem weiteren konkreten Sinn genommen werden muß als er ihn sonst im N. T. hat. Was aber hier in bezug auf die einzelnen Personen gesagt wird, das wird auch von den geistigen Strömungen und Tendenzen in den verschiedenen Zeitaltern gelten. Wenn das Reich Gottes der Zweck des göttlichen Wirkens in der Menschheit ist, so wird es zu fast allen Erscheinungen des geistigen Lebens in Beziehung treten. Diese Beziehung wird einerseits in dem Widerstreben der Sünder sich als eine negative zeigen, die die Wachsamkeit rege erhält und zum Kampf antreibt. Sie wird aber auch eine positive sein, indem vermöge der Vertiefung und Ausbreitung der geistigen Kultur auch das Erleben des göttlichen Willens gesteigert wird (vgl. Bd. I, 551). Wenn aber die geistige Bewegung der natürlichen Menschheit derart in die Entwicklung des Gottesreiches eingreift, so tritt auch sie unter den universalen Gesichtspunkt, den Jesus bei der Erwägung der Reichsentwicklung geltend macht. Wie er in bezug auf das Unkraut unter dem Weizen wie auch die faulen Fische in dem Netz vor einer vorzeitigen und verderblichen Scheidung warnt, so wird man auch hinsichtlich der geistigen Güter der menschlichen Kultur urteilen müssen. Und das Urteil wird weiter gehen dürfen, da die Anregungen, welche von dorther kommen, keineswegs nur als Unkraut beurteilt werden können, sondern auch als positive Mittel zur Entfaltung des Reiches in Betracht kommen. Dann aber gewinnen wir mit dem Gedanken des Reiches Gottes einen religiösen Begriff, der auch für die christliche Betrachtung der Gesamtgeschichte von Bedeutung ist. Diese besteht aber in zweierlei. Einmal lehrt sie den letzten Zweck der Geschichte in einer Gottes Geist in reiner Geistigkeit und Sittlichkeit widerspiegelnden Menschheit erkennen. Sodann aber ermöglicht dieser Zweck es Werturteile über die Erscheinungen der Geschichte zu bilden. Allerdings wird man sich wie bei dem Ausraufen des Unkrautes vor einer vorzeitigen Bildung und Anwendung derartiger Urteile in Acht nehmen müssen, aber in der

Anwendung auf die großen Etappen der geschichtlichen Entwicklung werden sie sich als berechtigt und fruchtbar erweisen.

3. Hierbei ist freilich zweierlei zu erwägen. Zunächst ist nach unseren Voraussetzungen einleuchtend, daß das Reich Gottes in seiner Vollendung, indem es für diese die Sündlosigkeit der Menschen fordert, nur als eine überweltliche Gemeinschaft seliger Geister vorgestellt werden kann. Allein diese notwendige Auffassung des Endzieles schließt keineswegs eine Betätigung und Entwicklung der Geister in ihrem empirischen Leben in der bezeichneten Richtung aus. Wir werden also allerdings die auf dies Endziel gerichtete Strömung des geschichtlichen Lebens als die Entwicklung zum Reiche Gottes oder als das werdende Gottesreich zu bezeichnen berechtigt sein. Damit rückt aber die geschichtliche Durchführung der Anregungen des Geistes Christi unter den Gesichtspunkt der beherrschenden universalgeschichtlichen Idee, wodurch wiederum ihre Beziehung zu der Gesamtentwicklung der Menschheit gewährleistet und gesichert ist. — Nun könnte aber von hier aus — und das ist der zweite Punkt — die Folgerung gezogen werden, daß also das gesamte menschliche Geistesleben, das doch immer von dem Unglauben und der Selbstsucht des Bösen zersetzt ist, als werdendes Gottesreich anzusehen ist. Damit würden wir aber diesen Gedanken zu schlimmster Farblosigkeit herabsetzen und ihn zugleich seines vorausgesetzten religiösen Charakters berauben. Es besteht allerdings, wie wir sahen, ein Zusammenhang zwischen den geistigen Strömungen der Geschichte und dem Werden des Gottesreiches. Aber der leitende Zweck dieses wird nicht den wechselnden Anschauungen der allgemeinen Bildung entnommen, sondern entstammt der religiösen Erkenntnisquelle oder der erfahrenen Offenbarung. Die Elemente der allgemeinen Bildung, welche naturgemäß jede Gedankenbildung eines Zeitalters mitbeeinflussen, dienen nur als Mittel zur Verständigung über den rein religiösen Zweck und über die konkreten Bedingungen zu seiner Durchführung in der Welt. In diesem Sinn sind sie zwar unentbehrlich, gehören aber nicht zu dem Reiche Gottes in seinem eigentlichen Wesen. Dazu kommt, daß das Gottesreich sich in dem Willen geistiger Personen verwirklicht, der, auf das Wesen gesehen, in allen Zeitaltern bei den Reichsgenossen der gleiche bleibt, es möge im übrigen ihre Kultur noch so verschieden sein.

Dieser Wille oder die geistige Persönlichkeit ist also der allein maßgebende Faktor bei der Entscheidung über die Zugehörigkeit zum Reich. Da aber dieser Wille seine Selbstbestimmung auf Grund der göttlichen Bestimmung vollzieht, ist es letztlich die ewige göttliche Erwählung, die über die Zugehörigkeit zum Reich entscheidet (Bd. I, 548). Fragt man also, wer eigentlich zum Reiche Gottes gehört, so kann nur geantwortet werden die Erwählten Gottes, das heißt aber die Personen, die durch Glaube und Liebe in die Gemeinschaft des absoluten Geistes eintreten und in ihr verharren. Das gilt wie von dem Vollendungszustand so von dem Werdezustand. Dagegen paßt es nicht auf die Zeit vor letzterem, da in dieser die betr. Personen zwar als für das Reich bestimmt anzusehen wären, aber noch nicht selbstwillig den Eintritt in dasselbe vollzogen haben.

Hiermit dürfte das Nötige zur Verständigung über den Begriff des Reiches Gottes erbracht sein. Seine Vollendung fällt in die Ewigkeit, sein Werden vollzieht sich dagegen in der Geschichte. Es ist die beherrschende Linie in der Geschichte, ohne daß freilich es möglich wird, im einzelnen die Beziehungen der Weltentwicklung zu dem Werden des Reiches aufzuzeigen, vgl. Bd. I, 541. Vermöge dieses universalen Zusammenhanges und der Ewigkeit seines Bestandes reden wir von dem Reich Gottes überhaupt und nicht im besonderen von dem Reiche Christi. Das soll nicht bedeuten, daß das Reich Gottes sachlich etwas anderes ist als das Reich Christi, sondern wir wählen die allgemeine Bezeichnung, weil der allumfassende Gotteswille oder der Vater den Grund für den Bestand des Reiches bildet, was natürlich die Verwirklichung durch den Erlöserwillen nicht ausschließt (vgl. S. 335). Dabei muß aber allerdings vorbehalten bleiben, daß, indem die Gottesherrschaft auch vor der geschichtlichen Erscheinung Christi in der Welt wirksam gewesen ist und diese dabei auf die kommende Offenbarung Christi vorbereitet hat, auch vor dem historischen Eintritt der Erlösung diese Menschen zu Gliedern des Reiches Gottes geworden sein werden. Hierbei ist vor allem an die alttestamentlichen Frommen zu denken, welche innerlich Organe des kommenden Christus geworden sind, denn wir müssen wegen des Zusammenhanges von Weissagung und Erfüllung ein Wirken des Erlösergottes auch vor der Offenbarung dieses in Jesus annehmen (vgl. Bd. I, 371). Dies ist auch die Auffassung des

Neuen Testamentes hinsichtlich der Gläubigen des alten Bundes. Ob es bei anderen Völkern eine ähnliche Möglichkeit des Erlebens vor der definitiven Offenbarung derselben gegeben hat oder auch noch gibt, oder ob etwa auch nach dem Ablauf der geschichtlichen Welt Menschen zum Leben geführt werden, das kann mit neutestamentlichen Aussprüchen nicht beantwortet werden, darf aber auch im Hinblick auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Willens nicht ohne weiteres ausgeschlossen werden. Es hat hier kein Interesse weiter davon zu reden (vgl. unten § 49).

4. Das Reich Gottes, im strengen Sinne gefaßt, besteht aus den von Gott von Ewigkeit her zur Errettung aus der Sünde und zur Gemeinschaft mit sich bestimmten Personen oder aus den Erwählten. Man pflegt diesen Begriff dadurch zu erläutern, daß es lediglich der Wille Gottes ist, der das letzte Geschick der Menschen bestimmt, sodaß der eigene Wille der Menschen und die geistigen Beziehungen, denen sie unterstehen, hierbei durchaus außer Betracht bleiben. Daraus würde sich dann ergeben, daß von einer Geschichte des Reiches Gottes nicht gesprochen werden kann, sofern der göttliche Wille allein und ohne jede Bezugnahme auf die vorhandenen Bedingungen und Verhältnisse über das Geschick der Menschen entscheidet. Aber diese Betrachtung bewegt sich in einer einseitigen Paradoxie, die den Tatbestand daher nur in einer Richtung wiedergibt. Das Wahrheitsmoment besteht darin, daß die Erlösung ist *οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ* (Röm. 9, 16). Weder das Streben des Menschen noch seine Lebensführungen als solche sind also der Grund zur Erlangung der Erlösung, sondern lediglich der allbestimmende göttliche Wille. Nun ist es aber derselbe Wille, welcher sowohl das menschliche Wollen in der Richtung auf die Erlösung bestimmt als auch die Beziehungen und Verhältnisse in dem Leben herstellt, welche dem Menschen zur Prädisposition auf dieses Wollen und zum Spielraum desselben werden. Also wird durch die Erwählung der Mensch keineswegs dem Zusammenhang des Geschehens in der Welt entnommen, sondern dieser Zusammenhang ist das gottgewollte Mittel, vermöge dessen sich der Erlösungswille in dem Willen des Menschen verwirklicht. Der göttliche Wille gilt also den Erwählten zwar als Einzelwesen, aber auch sofern sie sich in einer geschichtlichen Stellung befinden.

In ihnen verwirklicht sich die Erlösung. In einer durch ihre Anlage und ihre Beziehungen gegebenen Lage geschieht das, zumeist in einer allmählichen Entwicklung und im Hinblick auf besondere Aufgaben, die in der Gesamtlage begründet sind, ergreift sie diese Personen zu einer bestimmten Zeit, wie es durch den Zusammenhang des Reiches Gottes erfordert ist. Die ewige Wahl und die geschichtliche Entwicklung der Welt bezeichnet also zwei von vornherein aufeinander bezogene Seiten in der göttlichen Weltregierung. Wie daher die Erwählten ihre Geschichte durchleben, so ist diese bedingt durch die ihnen vorangehende Geschichte, vor allem durch die Erlösung und ihre Ausbreitung in der Welt, und greift wiederum ihrerseits in die folgende Geschichtsentwicklung ein. Aber wie in allem Geschehen so ist auch in diesem Werden des Reiches Gottes oder der Durchführung des ewigen Weltplanes der Wille Gottes der allbestimmende Faktor, der das Ziel setzt und die Mittel zu ihm schafft und so der Grund aller geschichtlichen Entwicklung ist (Bd. I, 548 ff.).

5. Demgemäß steht das Reich Gottes in nächstem Verhältnis zu einer wahrnehmbaren geschichtlichen Größe, in welcher zugleich alle Beziehungen, die zwischen der geistigen Kultur der Völker und ihrem religiösen Leben bestehen, anschaulich werden. Es ist die Kirche Jesu Christi. Der Bestand der Kirche beruht, wie wir erkannt haben (S. 325 ff.), einerseits auf der Historialität und Sozialität der Menschen, andererseits auf dem Fortbestand der geistigen Wirkungen Christi und dem Person mit Person in Christus einigenden Walten des heil. Geistes, und zwar so, daß das erste Paar dieser Begriffe dem zweiten als Mittel ihrer Durchführung in der Menschheit dient. Indem dies aber geschieht, wird nicht nur das Reich Gottes in den zu ihm bestimmten Personen verwirklicht, sondern wird auch eine geschichtlich erkennbare Größe gebildet, welche sich gemäß der menschlichen Art ihrer Glieder in wahrnehmbaren Formen und Ordnungen darstellt. Dies aus den Wirkungen des Erlösergeistes Christi im Kontakt mit der menschlichen Geisterwelt hervorgehende Gemeinwesen muß vermöge seiner geschichtlichen und sozialen Art zunächst gewisse gemeinverständliche Normen und Formen schaffen, welche einerseits den Zusammenhang mit der Erlösung Christi sichern, andererseits die Glieder der Gemeinschaft zur Ergreifung

und Verbreitung dieses Zusammenhanges mit Christus anleiten und antreiben. Diese Normen und Formen müssen, um ihren Zweck wie der Art der in ihnen sich betätigenden Menschen zu entsprechen, sowohl den Menschen verständlich und ausführbar als auch zu Trägern göttlicher Geistwirkungen geeignet sein. Mangelte es an ersterem, so brächten sie keine geschichtlichen Wirkungen unter den Menschen hervor. Fehlte es an letzterem, so vermöchten sie die religiöse Beziehung zu Christus nicht zu vermitteln. In dieser Ordnung ist es aber weiter begründet, daß die Gemeinschaft, um die regelmäßige Betätigung in der dargelegten Absicht zu sichern, Leiter und Geleitete von einander unterscheidet und jenen festumschriebene Aufgaben ihres Wirkens auferlegt. Ohne eine derartige Unterscheidung vermag eine menschliche Gemeinschaft auf die Dauer nicht an ihren Zielen festzuhalten und sie dauernd geltend zu machen. Eine derartige Ordnung ist daher stets in der christlichen Gemeinde vorhanden gewesen; sie hat sich bald angesichts der praktischen Bedürfnisse aus dem ursprünglichen Pneumatismus der Gemeinden herausgebildet, wie hier nicht zu erzählen ist. Endlich aber wird eine derartige Gemeinschaft auch bald genötigt werden, zu dem gesamten Kulturleben, innerhalb welches sie sich bewegt, Stellung zu nehmen. Diese Stellungnahme wird aber zu allen Zeiten sowohl positiv als negativ sein. Positiv, weil die geistige und politische Entwicklung des Volkes oder eines Kulturkreises sich naturgemäß auch in den Gliedern einer besonderen religiösen Gemeinschaft auswirken wird. Nicht nur wird die Form des religiösen Bedarfes hierdurch mitbestimmt werden, sondern auch das Betätigungsgebiet der Frommen erfährt auf diesem Wege fortgehend Änderungen und Erweiterungen. Aber bei aller Hingabe an die neue Lage mit ihren neuen Aufgaben wird das in Rede stehende Verhältnis auch nie die negative Seite verlieren, sofern die religiöse Gemeinschaft an dem Geiste Christi ihre innerlich antreibende absolute Autorität hat, die nie zur Kongruenz mit den Tendenzen des Geistes der natürlichen Menschheit gebracht werden kann (vgl. Bd. I, 559 f.).

6. Wir haben jetzt gesehen, warum und wie die Erlösung Christi die Menschen zu einer festen Gemeinschaft zusammenschließt und die Menschen sich zu Bestand und Ausbreitung dieser Gemeinschaft betätigen. In dieser Gemeinschaft ist aber immer

der göttliche Wille mit den Willen der Menschen derart ververeinigt, daß er diesen Ziel, Richtung und Antrieb gibt, während sie ihm als willige und bewußte Organe dienen. So entsteht ein Volk Christi in der Geschichte, das in regelmäßigem Dienst das Reich Gottes erbaut. Reich Gottes und Kirche sind also im Hinblick auf die durch Christus erlösten Menschen miteinander identisch, denn wie das Reich Gottes aus diesen besteht, so ist die Tätigkeit der Kirche darauf gerichtet sie zu sammeln, zu erziehen und zu erhalten. Die Kirche unterscheidet sich aber von dem Reiche Gottes, wenn man diesen Begriff nicht im weiteren Sinn braucht (S. 337), dadurch, daß sie einen weit größeren Kreis von Menschen in sich faßt als das Reich. Sieht man sie nämlich als ein geschichtliches Gemeinwesen an, so gehören zu ihr nicht nur gewordene und werdende Glieder des Reiches Gottes, sondern auch solche Personen, die nur vermöge äußerer Gewohnheit sich zu ihr halten, selbst wenn sie innerlich in bewußtem Gegensatz zu den Lebenstendenzen der Kirche stehen. Dies folgt aus der geschichtlichen Art der Kirche und sie teilt dies Geschick mit allen größeren Gemeinschaften der Menschheit. Immer sind in den Vereinigungen der Menschheit auch solche Mitglieder vorhanden, die eigentlich nur Mitläufer sind. Der wirksame Geist der Gemeinschaft wirkt sich nur in ihrem Kern innerlich aus. Andere werden von ihm nur anfangsweise und zeitweilig innerlich berührt. Wieder andere kennen nur die Berührung mit den äußeren Formen und Bräuchen dieses Lebens ohne im Herzen von dem Geist erregt und bewegt zu werden. Dies gilt auch von der Kirche und zwar in besonders hohem Maße, weil das ihr eigentümliche Leben zu den sonstigen Lebensinteressen in einem schärferen Gegensatz steht als etwaige rein weltliche Organisationen und Verbände. Sodann aber auch weil sie in der Regel das Volksganze ähnlich wie die staatliche Ordnung umschließt und daher die Zugehörigkeit zu ihr als mehr oder minder selbstverständlich gilt. Endlich aber kommt noch in Betracht, daß, weil die von der Kirche verkündeten und angebotenen Güter und Kräfte einem unverschüttbaren geistigen Bedarf des Menschen entgegenkommen, eine völlige Trennung von ihr auch bei ihren Gegnern auf innere Widerstände zu stoßen pflegt.

Der wesentliche Unterschied zwischen dem Reich Gottes und der geschichtlichen Kirche besteht also

darin, daß zu dem Gottesreich nur die Personen gehören, in welchen die Unterwerfung unter die Gottesherrschaft in Glaube und Liebe innerlich wirklich ist, während die Kirche außer diesen Personen in ihrem geschichtlichen Bestand noch einen weiten Kreis bloß scheinbarer oder zeitweiliger Glieder in sich faßt. Dies hängt aber damit zusammen, daß die Kirche eine empirisch organisierte geschichtliche Erscheinung ist, während das Reich Gottes es nur mit der inneren Unterwerfung unter die Gottesherrschaft zu tun hat. Man kann dem hinzufügen, daß das Reich Gottes ewigen Bestand hat, während die Kirche wegen ihrer geschichtlichen Art mit der zeitlichen Weltentwicklung ein Ende findet. Es ist demgemäß kein notwendiger Gedanke, wenn man eine diesseitige *ecclesia militans* von einer jenseitigen *ecclesia triumphans* unterscheidet. Sodann ist auch darin ein Unterschied enthalten, daß das Reich Gottes auch solche Personen umfaßt, welche nicht zu der historischen Gemeinde Jesu gehört haben (S. 339). Aber auf letztere Unterschiede kommt es zum Verständnis der Sache weniger an. — Jedoch geben die zuerst genannten Unterschiede noch einige Fragen auf, denen wir weiter nachdenken müssen. Wir haben bisher die Kirche als die empirisch geschichtliche Erscheinungsform des Reiches Gottes auf Erden verstanden. Aus der mit ihrer Geschichtlichkeit gegebenen Entwicklung begriff sich die Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit der ihr angehörenden Personen. Nicht nur Weizen, sondern auch Unkraut wächst auf ihrem Acker (Mt. 13, 30. 40) und nicht nur goldene und silberne Gefäße sind in ihrem großen Hause, sondern auch hölzerne und irdene (2. Tim. 2, 20; 1. Kor. 3, 12 ff.). Nun fragt es sich aber, ob hiermit wirklich das Wesen der Kirche zum Ausdruck kommt. Das Wesen einer Gemeinschaft kann nur nach der durch ihren Zweck bedingten Grundrichtung bestimmt werden. Der Zweck der Kirche ist offenbar kein anderer als eine Gemeinschaft Erlöster und Erlöstwerdender zu sein. So betrachtet, haben dann die bloß äußerlichen Glieder der Kirche an ihrem Wesen keinen Teil, sondern sie gehören zu ihr nur zufällig, sofern sie eine empirische Erscheinung ist. Aber andererseits ist es in letzterem doch begründet, daß sie sich während ihres irdischen Bestandes nie von diesen zufälligen Bestandteilen lösen kann oder soll. Sie kann es nicht, weil sie alle Gruppen des Volkes in sich aufnimmt; sie soll es nicht, weil sie

die Herzenskündigung nicht besitzt und aus lauen und faulen Mitgliedern echte werden können. Mit unermüdlicher Geduld soll sie nach dem Vorbild ihres Meisters den Sündern nachgehen und die Geschichte lehrt, wie groß ihre Erfolge gerade hierdurch geworden sind. Es fragt sich aber weiter, wie diese doppelte Betrachtungsweise sich zu einem einheitlichen Begriff der Kirche verbinden läßt. Zunächst ist klar, daß die Kirche gemäß ihrem Zweck und Wesen als das Volk Jesu Christi oder die Gemeinschaft derer, in denen Christus so ist wie sie in ihm sind, zu bestimmen ist. *Αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας* (Kol. 1, 18; Eph. 5, 23; 1, 22; 4, 15). So gefaßt, besteht die Kirche aus denen, die in Glaube und Liebe dem Dienste Christi leben. In diesen verwirklicht sich also der Zweck der Kirche und sie bilden daher die Kirche im eigentlichen Sinn d. h. die Gemeinschaft derer, in welchen sich die Ordnung des neuen Bundes verwirklicht. Allein diese Genossenschaft läßt sich nie konkret von den sonstigen Mitgliedern der Kirche aussondern. Sobald man auf die geschichtliche Erscheinung der Kirche blickt, begegnet man vielmehr immer dem gekennzeichneten Mischzustande. Man kann nun aber nicht diese beiden Formen der Kirche voneinander scheiden, sodaß also die Gemeinschaft der Gläubigen oder Erwählten ein besonderes Gemeinwesen bildet, dem die Ungläubigen als eine zweite Gruppe gegenüberstehen. Beide sind voneinander, konkret angesehen, untrennbar, denn es sind dieselben geschichtlichen Mittel und Ordnungen, die sie zusammenhalten. Beide haben vermöge dieser die gleiche Möglichkeit von Christus und dem Geist ergriffen und erneuert zu werden und ohne diese Möglichkeit wären auch die Gläubigen das nicht geworden, was sie sind. Kirche ist nur dann vorhanden, wenn in einer Gemeinschaft die Mittel in Wirkung sind, welche den Zugang zu Christus ermöglichen. Indem nun diese gewährte Möglichkeit in den einen — aus welchen Gründen immer es geschehe — zur dauernden Wirklichkeit wird, während die anderen bei der bloßen Möglichkeit bleiben, erklärt sich der Unterschied, von dem wir reden und läßt sich zugleich trotz dieses Unterschiedes ein einheitlicher Begriff von der Kirche gewinnen.

7. Empirisch oder geschichtlich betrachtet, ist also die Kirche die menschliche Gemeinschaft, in welcher das Evangelium

Christi verkündigt und dadurch ihren Gliedern die Gemeinschaft mit Christus in Glauben und Liebe ermöglicht wird. Jede Möglichkeit enthält aber in sich den Antrieb zur Verwirklichung. Indem nun diese gegebene Möglichkeit in einer Anzahl von Personen sich verwirklicht, bilden sie die wirkliche Kirche, sofern in ihnen der Zweck der Kirche erreicht wird. Die ,wirkliche Kirche' ist hier natürlich nicht im Sinn der äußeren Empirie gemeint, sondern als Bezeichnung der eigentlichen Kirche. Hierfür könnte man auch wahre Kirche sagen, aber dies empfiehlt sich nicht, weil dieser Ausdruck zumeist zur Bezeichnung der Richtigkeit ihrer Lehre gebraucht wird, hier aber sagen würde, daß sie das wirklich, und nicht nur im Sinn der Möglichkeit oder gar des Scheines ist, was ihr Wesen erfordert. Die geschichtliche Kirche ist also Kirche, sofern sie der eigentlichen oder wesentlichen Kirche die Möglichkeit der Existenz gewährt und die wesentliche Kirche ist Kirche, weil sie diese Möglichkeit in Wirklichkeit verwandelt. Dann aber ist auch einleuchtend, daß beide eine Einheit bilden, welche der von Möglichkeit und Wirklichkeit entspricht, sofern diese Möglichkeit nur um der Wirklichkeit willen besteht und sofern diese Wirklichkeit ohne diese Möglichkeit nicht einträte. Man hat diese Differenz im Begriff der Kirche von jeher empfunden und ihr verschiedenen Ausdruck zu geben sich bemüht. So unterschied auch die alte protestantische Dogmatik den *coetus vocatorum* von dem *coetus electorum* oder *regenitorum* oder auch die *ecclesia late dicta* von der *ecclesia stricte dicta*. Oder man brauchte auch den Gegensatz der *ecclesia visibilis* und *invisibilis*. Die beiden ersten Unterscheidungen bringen die Sache zu entsprechendem Ausdruck, wenigstens sofern man die *vocati* nur im äußerlich empirischen Sinn deutet, was allerdings dem strenger gefaßten Begriff der *Vocatio* nicht entspricht (vgl. § 45, 3f. 6). Von der zu dritt angeführten Unterscheidung wird man gut tun ganz abzusehen, schon wegen ihrer Äußerlichkeit. Der Wahl des Ausdruckes liegt zu Grunde die Beziehung des Glaubens auf das Unsichtbare (Hbr. 11, 1) und er soll somit besagen, daß die Kirche einerseits als empirisch sichtbare Erscheinung, andererseits als unsichtbares Glaubensobjekt, sofern sie eben die Wiedergeborenen in sich enthält, betrachtet werden soll. Aber die Formulierung wirkt gerade bei dieser Auslegung irreführend,

weil sie dem Irrtum vorarbeitet, als handle es sich um zwei Kirchen, welche sich auf zwei verschiedene Prinzipien begründen. Dies ist aber, wie wir gesehen haben, nicht der Fall. Es liegt aber bei genauerer Überlegung auch nicht so, als wäre die Gemeinde der Gläubigen als solche Glaubensgegenstand, sie ist dies vielmehr gerade in ihrem Zusammenhang mit der empirischen Kirche. Der Glaube, der sich der Kirche als seines Objektes bemächtigt, besteht ja in der Überzeugung und dem Urteil, daß in dieser von Christus geschichtlich ausgehenden und die von ihm eingesetzten Gnadenmittel brauchenden Kirche sein Geist wirksam ist und somit auch von diesem geleitete Gläubige vorhanden sein müssen. Dies Urteil des Glaubens ist natürlich nur dem möglich, welcher selbst durch Christus und seine Gnadenmittel in der Kirche Glauben empfangen hat, denn auf diesem persönlichen Erleben an der geschichtlichen Kirche beruht die Überzeugung von der ihr Leben durchdringenden Macht göttlichen Geistes. Nur der, welcher selbst des in der Kirche wirksamen Christus im Glauben inne geworden ist, kann also glauben, daß die empirischen Formen und Mittel, welche die Kirche regelmäßig anwendet, fortgesetzt gläubige Glieder am Leibe Christi hervorbringen werden. In diesem Sinne glaubt er, daß es der um Christi Namen gescharten menschlichen Gemeinschaft nie an lebendigen Gliedern fehlen wird. So hat zuerst Luther in voller Klarheit den Sachverhalt verstanden (Dogmengesch. IV, 1[3], 291 f.). Das *Credo ecclesiam* kommt also zustande vermöge des in der Kirche und an ihren Gnadenmitteln erlebten Glaubens an Christus und den hl. Geist. Nicht an diese menschliche Gemeinschaft glaubt man also, sondern man glaubt, daß Gott in ihr wirksam wird. Dabei muß freilich bemerkt werden, daß dieser Glaube sich nicht auf jede einzelne Gemeinde in einer bestimmten Zeit ihrer Entwicklung richtet, sondern auf die ganze Kirche. Wenn Christus sie geschaffen hat und bestehen läßt, so ist dem Glauben sicher, daß sie fortdauernd dem Zweck dient, um dessentwillen sie da ist. Das ist aber von ihr in ihrem Gesamtbestande gemeint, nicht von jeder Entwicklungsperiode einer einzelnen Gruppe in ihr. Aber es wäre andererseits auch ein übereiltes Urteil, wenn man wegen gewisser Stockungen und Verfehlungen in dem Leben der einzelnen Gemeinden oder auch Konfessionen ihnen die Fähigkeit geistliches Leben hervorzubringen überhaupt

aberkennen wollte. So lange eine Konfession oder Gemeinde das Evangelium Christi nicht prinzipiell in sein Widerspiel verkehrt hat, hält der Glaube daran fest, daß auch in ihr der Geist Christi seine Allmacht zu betätigen vermag. So hat auch Paulus im Hinblick auf die verkehrte Botschaft seiner judaistischen Gegner geurteilt (Phil. 1, 18). Der Rigorismus, der nur dort Früchte des Evangeliums erwartet, wo die Lehren und Formen der eigenen Richtung in Kraft stehen, hat daher immer etwas von Unglauben an sich. Damit ist natürlich nicht gemeint, als wenn reine Lehre oder aufmerksame Zucht gleichgiltige Erscheinungen des kirchlichen Lebens sind, wie sich weiter noch genauer zeigen wird.

8. Nachdem wir so das Wesen der Kirche im Verhältnis zu ihrer Erscheinung grundsätzlich festgestellt haben, wird es möglich sein abschließend das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche zu bestimmen. Das Reich Gottes ist also das Komplement der Gottesherrschaft, sofern sein Bestand das Produkt dieser ist. Die Kirche Christi läßt die erlösende Gottesherrschaft Christi oder des neuen Bundes in den Formen und Möglichkeiten des sozialen und geschichtlichen Lebens unter den Menschen wirksam werden. Da sie hierdurch die Trägerin der Gottesherrschaft unter den Menschen wird, ist ihr Zweck identisch mit dem Zweck des Gottesreiches. Daraus folgt aber, daß, soweit der Zweck der Kirche sich verwirklicht, sie sachlich dasselbe ist wie das Reich Gottes. Da aber weiter in der Verwirklichung dieses Zweckes das Wesen der Kirche besteht, so kommt das Wesen der Kirche mit dem Reich Gottes überein. Die Kirche ist daher das sich auf der Erde unter der Verfassung des neuen Bundes verwirklichende Reich Gottes. Von diesem unterscheidet sie sich aber durch die geschichtliche und soziale Art ihres innergeschichtlichen Bestandes; sodann durch den hiermit zusammenhängenden Überschuß von nicht erneuerten, also nur scheinbaren Mitgliedern und endlich dadurch, daß sie zugleich mit dem Abschluß der irdischen Geschichte ein Ende nimmt. Das Reich umfaßt somit die Menschheit Gottes von ihren Anfängen an bis in alle Ewigkeit, die Kirche den Teil der Menschheit, welcher sich auf Erden der Erlösungsherrschaft Christi unterwirft. Das Reich Gottes ist demnach an sich eine übergeschichtliche Größe, während die Kirche innergeschichtlich ist.

Man wird mit Recht dieser Verhältnisbestimmung die Über-

ordnung des Reiches über die Kirche entnehmen, aber nicht minder die zeitweilige Identität beider. Aber man muß sich davor hüten das Urteil zu einer Entwertung oder Geringschätzung der Kirche zu mißbrauchen. Nicht nur der Pietismus, sondern auch die Aufklärung und mit ihr Kant und andere Philosophen sind diesen Weg gegangen. Das Motiv hierzu besteht darin, daß man die formulierten Lehren und die festen Lebensordnungen der Kirche sowie ihre ganze geschichtliche Art mißachtet, indem man seine Gedanken an einem individualistischen und unorganischen Gemeinschaftsbegriff orientiert. Man sieht dann die Kirche als einen freien Verein an, sei es bekehrter Frommer, sei es dezidiert moralischer Personen. Da aber bei dieser Betrachtung die objektiven Mittel der göttlichen Wirkungen zurücktreten hinter die subjektive Beschaffenheit der Einzelindividuen, so ersetzt man die Kirche durch das Reich Gottes und stellt sich dies als den Verein derer vor, denen es ernst ist mit der Befolgung der göttlichen Gebote. Mit Recht hat Schleiermacher dem gegenüber in einer für die ganze neuere Theologie vorbildlichen Weise die Bedeutung der Kirche für das gesamte christliche Leben scharf betont, wie es ähnlich Hegel hinsichtlich des Staates und seiner Stellung in dem Kulturleben getan hat. Dem einen wie dem anderen Unternehmen liegt der neue geschichtliche Gemeinschaftsbegriff zugrunde, wie ihn der deutsche Idealismus vertrat. Hiernach erwächst die Gemeinschaft nicht aus dem Konsens einzelner Individuen, sondern sie beruht auf einer objektiven geistigen Tendenz, welche die einzelnen Personen anzieht, unterwirft und sie in wechselseitiger persönlicher Tätigkeit diese Tendenz sich aneignen und ausbreiten läßt. Hierdurch wird dem objektiven Gesamtwillen die Stellung zuteil, die er in der Entstehung und Entwicklung der Gemeinschaften in der Tat inne hat. Zugleich aber wird die lebhafte Tätigkeit aller Glieder der Gemeinschaft — auch der weniger begabten und energischen — hieraus begreiflich, während die rein individuellen Motive die Einheit, den Schwung und den Rhythmus der Gesamtbewegung der Geister unerklärt lassen (vgl. Bd. I, 506). Diese soziologischen Grundsätze bewähren sich aber auch in dem Leben der Kirche, wie schon erwähnt wurde (S. 327 f.). Demnach würde eine Verleugnung dieser Grundsätze in bezug auf die Kirche, wie sie in Zeiten der Ermattung des kirchlichen

Lebens sich nahe legen kann, nicht nur einen Verzicht auf die Methoden wissenschaftlichen Erkennens, sondern auch eine Verkennung des Lebens der Kirche mit sich führen. Indem wir früher die wirksame Offenbarung Christi und die Belebung der Glieder seiner Gemeinde durch den hl. Geist als die bewegenden Mächte in der Kirche hinstellten, haben wir uns von dem eben erkannten Fehler freigehalten. Es ist demnach nicht genug zum Verständnis der Kirche, wenn man sie als Produkt der Frömmigkeit oder der Moral der einzelnen Personen auffaßt, denn auf diesem Wege ist weder die Einheit und Kraft ihres Lebens noch auch das Erleben überweltlicher Energien in diesem verständlich. Aber ebensowenig entspräche es der Fülle und Lebendigkeit der wechselseitigen Beziehung der Gemeindeglieder, wenn man die Kirche lediglich unter dem Gesichtspunkt der ewigen Erwählung bestimmter Personen durch Gott deutete. Es muß also der historiale und soziale Faktor kräftig zur Geltung gebracht werden, wenn man die Kirche verstehen will. Es ist nicht ein Mangel der Kirche, daß sie in Formen und Wirkungen sich bewegt, welche den Regeln des geistigen Lebens der Menschheit entsprechen, denn nur so vermag sie die menschlichen Seelen zu bewegen und in das Gesamtleben der Menschheit einzugreifen. Nur so kann es zu bleibendem und treibendem Glauben kommen und nur so kann eine Liebe entstehen, die nicht immer in den Ecken und Spalten der Welt stecken bleibt, sondern deren Fortschritt wirklich fördert. Wir vermögen nicht im einzelnen aufzuzeigen, wie hierdurch der Weltplan Gottes verwirklicht und die ewige Erwählung durchgeführt wird. Aber die innere Beziehung aller Ordnungen Gottes findet auch in der geistigen Struktur der Kirche und deren Zusammenhang mit dem geistigen Gesamtleben ihren Ausdruck.

Noch eines Punktes muß hier gedacht werden. Die Identität von Zweck und Wesen des Reiches Gottes und der Kirche muß dahin ergänzt werden, daß diese Identität nicht nur bezüglich der Glieder beider gilt, sondern daß sie auch die Identität der erlösenden Gottesherrschaft in der Kirche wie im Reich in sich faßt. Auch von der Kirche und ihren Heilsmitteln gilt demnach, daß Gott in ihnen und durch sie seine Herrschaft über die Geister ausübt. Je mannigfaltiger diese Mittel angewandt und je mehr sie dem geschichtlichen und sozialen Bedarf der Menschen ange-

paßt werden, desto geeigneter sind sie das Kommen der Gottesherrschaft den Menschen zu vermitteln. Schon das Wort Jesu Mt. 16, 16—19 stellt, wenn man es in seinem ursprünglichen Sinn versteht, diesen Zusammenhang fest. Indem Jesus den Abschluß seines irdischen Wirkens in das Auge faßt, stellt sich ihm seine Anhängerschaft in der Zukunft unter dem konkreten Gesichtspunkt einer geordneten Gemeinschaft oder einer *ἐκκλησία* dar. Seine Jünger werden die Leitung in ihr haben, aber er selbst wird ihr Bauherr bleiben. Die Übergabe der Leitung wird durch die Mitteilung der Schlüssel veranschaulicht. Nicht aber von Schlüsseln zum Gottesreich ist die Rede, denn es handelt sich in dem Zusammenhang nicht um Personen, die Einlaß finden in das Reich. Was die Schlüssel zu bedeuten haben, wird vielmehr durch das Lösen und Binden d. h. nach bekanntem Sprachgebrauch durch das Erlauben oder Verbieten ausgedrückt. Hiermit wird aber klar, daß *βασιλεία* hier wie gewöhnlich die Gottesherrschaft bedeutet. Der Genitiv *βασιλείας* ist also epexegetisch gemeint. Der Besitz der Schlüssel ist somit die Vollmacht, die Gottesherrschaft in der Gemeinde der Zukunft auszuüben, nämlich durch Erlauben und Verbieten. Nicht ist aber von einem Gebieten die Rede, denn dies kann nur dem zustehen, der die Gemeinde selbst erbauen will. Christus, der bisher durch den Geist in sichtbarer Form unter seinen Anhängern herrschte, wird sie verlassen. Im Geist wird er weiter in ihr wirken, aber die empirisch wahrnehmbare Leitung der Gemeinde fällt den Jüngern zu, doch so, daß Christi Gebot in Kraft bleibt und sie nur von ihm konkrete Anwendung zu machen haben, indem sie einiges erlauben, anderes verbieten. Eine solche Herrschaft vermögen sie aber auszuüben in Kraft des in ihnen wirksamen Geistes (Mt. 10, 19f.; Joh. 14, 26; 1. Kor. 2, 4). So ergibt sich eine Gedankengruppe, die dem Wortlaut nicht Gewalt antut und als geschichtlich verständlich keiner kritischen Beanstandung unterliegt (vgl. Dogmengesch. I[3], 100 Anm. 1). Für unseren Zweck ergibt die Stelle, daß die Kirche nicht nur im Hinblick auf die in ihr beschlossenen Mitglieder *βασιλεία* in dem Sinn der Gott unterworfenen Menschen ist, sondern daß diese Menschen auch die Aufgabe haben die erlösende Gottesherrschaft in dieser Gemeinschaft zur Geltung zu bringen. Das geschieht aber, indem sie in der Kraft des Geistes das, was Christus will, den Menschen deuten und nahebringen,

sodaß durch ihre Vermittlung die Gottesherrschaft Christi sich in den konkreten Verhältnissen als wirksam erweist. Hierbei wird man vom späteren Standpunkt her berechtigt sein zu denken wie an die Lehrbildung so an den Kultus, wie an den Katechumenat so an die Sittenzucht. In all dem vollzieht sich die Erlösung Christi durch die Vermittlung seiner Gemeinde, sodaß diese nicht nur erbaut wird, sondern sich auch selbst erbaut, nicht bloß Objekt der Gottesherrschaft ist, sondern auch in der Kraft des Geistes als ihr Subjekt in Betracht kommt. Hierzu ist sie aber befähigt, sofern der Geist Christi ihr die Richtung gibt und der hl. Geist in allen ihren Gliedern zu dem Anschluß an diese Richtung in wechselseitiger Gemeinschaft hintreibt, wie schon früher (S. 321) erkannt worden ist.

9. Das Bekenntnis der Kirche bezeichnet sie als die *una, sancta, catholica ecclesia.* Der Sinn und die Triftigkeit dieser Attribute wird uns einleuchten, wenn wir uns gegenwärtig erhalten, daß sie sich nicht auf die geschichtlichen Teilkirchen als solche beziehen, sondern auf die Kirche ihrem Wesen nach als die Genossenschaft der Heiligen oder derer, die im Glauben und in der Liebe leben. Wenn die Kirche selbst als Gegenstand des Glaubens bezeichnet wird, so hat das, wie schon S. 347 gesagt ist, den Sinn, daß der Glaube der Überzeugung Ausdruck gibt, in der geschichtlichen Kirche sei das wahre Gottesvolk vorhanden. Diese Überzeugung wird durch die genannten Attribute präzisiert. Sie wollen also nicht anzeigen, daß diese oder jene Teilkirche die eine, heilige und katholische sei, sondern sie meinen, daß in der geschichtlichen Kirche überhaupt die wirkliche Kirche, wofür wir auch Reich Gottes sagen könnten, vorhanden sei. Von dieser wirklichen Kirche wird zunächst gesagt, daß sie e i n e sei. Dies bedeutet, daß die durch Christus Erlösten eine Einheit bilden, sofern sie alle an demselben Heil den gleichen Anteil haben. Das bezieht sich auf ihr rezeptives Glaubensleben wie auf ihr aktives Liebeswirken, denn derselbe Christus bewegt sie zu dem nämlichen Ziel. Nicht also eine menschliche Ordnung, sondern das Beschlossensein in dem einen Christus ist der Grund der Einheit der Kirche. Wenn sodann die Kirche als h e i l i g bezeichnet wird, so kommt damit die Überweltlichkeit oder reine Geistigkeit des ihre Glieder miteinander verbindenden Lebens zum Ausdruck. Sofern also der hl. Geist so in ihr wirksam ist,

daß sie zu einer Genossenschaft von überweltlich orientierten Personen wird, kann sie selbst im Hinblick auf diesen Geist auch die heilige genannt werden. Endlich aber heißt sie auch die katholische oder über die ganze Welt verbreitete. Man tut gut bei dieser ursprünglichen Bedeutung des Begriffes zu bleiben und nicht an die wahre Lehre dabei zu denken. Der Gedanke, der sich so ergibt, ist der, daß überall in der Welt wesentliche Kirche vorhanden ist. Also bei allen Konfessionen und Denominationen, bei allen Völkern, auf welcher Kulturstufe sie stehen mögen, besteht diese echte Kirche. In viele Völker schied Gott die Menschen und in verschiedenen Ländern ließ er sie wohnen, aber überall schafft er auch der Kirche eine Stätte, und zwar nicht nur einem äußeren Gemeinwesen, sondern in diesem auch dem echten Gottesvolk. Hierin offenbart sich der Wille des allwaltenden Vaters. So gibt es also echte und lebendige Christen oder wirkliche Kirche, und zwar ist sie eine, weil der eine Christus der Urheber der in ihr empfangenen Erlösung ist, sie ist heilig, weil der Geist von oben durch überweltliche Bande ihre Glieder zusammenschließt und sie ist katholisch, weil der allwaltende Vater ihr überall in der weiten Welt die Stätte bereitet. — So erläutern diese Attribute in vorzüglicher Weise, was der gläubige Christ an der Kirche hat. Er gewinnt inmitten einer verkehrten sündhaften Welt und unter dem Druck der Sünde in sich und um sich ein starkes Empfinden davon, daß eine jedem leicht erreichbare geschichtliche Menschengemeinschaft den Geist und die Kraft Christi allzeit in sich faßt, daß reine Geistigkeit in ihr waltet und den Weg zu ewiger Erlösung weist und daß dies überall in der Welt nach Gottes Ordnung geschieht, wo Menschen in der sichtbaren Kirche leben. Für den, der dies versteht und es mit religiösem und geschichtlichem Sinn erwägt, tritt alles das, was ihm etwa an der Kirche als einseitig und veraltet, als unverständlich und unsympathisch erscheinen mag, zurück hinter dem ungeheuren Eindruck, daß es in dieser Welt eine Stätte Gottes gibt, in der Erlösung von aller inneren Not des Lebens immer wieder nicht nur angeboten, sondern auch vollzogen wird und daß in ihr fortdauernd ein Leben reiner Geistigkeit in der Gemeinschaft mit dem absoluten Geist vorhanden ist und ergriffen werden kann. Wer versteht, was das besagt, wird auch einsehen, von welcher Bedeutung nicht nur für das System, sondern auch für

das gesamte Kulturleben es ist, daß die Tatsache der Kirche in Wissenschaft und Leben zur Aussage kommt.

Die Augsburgische Konfession hat die Kirche folgendermaßen definiert: *est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* (a. 7). Sie fügt hinzu: *quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen, cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, quae per malos administrantur* (a. 8). Hiermit ist also, wenn wir von letzterem ausgehen, zunächst der Unterschied der eigentlichen Kirche von ihrer empirischen Gestalt konstatiert. Erstere wird in Art. 8 als *congregatio sanctorum* definiert, somit scheint dieser Ausdruck auch im 7. Art. den gleichen Sinn haben zu müssen. Dazu stimmt nun aber nicht der sich anschließende Relativsatz, denn die richtige Verkündigung des Evangeliums ist nicht eine Aufgabe der Gläubigen und Heiligen, sondern der geschichtlichen und sichtbaren Gemeinde. Es liegt somit eine logische Inkonzinnität der Formulierung vor. Melanchthon hat offenbar seine Definition nach dem Grundsatz *a potiori fit denominatio* vollzogen. Er hätte mit einem Relativsatz fortfahren sollen wie dem: welche durch das richtig gelehrte Evangelium usw. allzeit hervorgebracht wird. Statt dessen schrieb er den Satz *in qua* usw. in dem Bewußtsein, daß er die Kirche der Hauptsache nach definiert habe und daher nun folgen lassen könne, was in ihr geschieht. Die Bedeutung, die hiermit der reinen Lehre beigelegt wird, begreift sich aus der besonderen Lage der damaligen Zeit. Wir müssen in dem folgenden Paragraphen hierauf zurückkommen.

§ 39. Die wahre Kirche und ihre geschichtliche Bedeutung.

1. Wir haben erkannt, daß die Kirche ein sichtbares geschichtliches Gemeinwesen ist und daß sie somit immer in besonderen wahrnehmbaren Formen einer menschlichen Gemeinschaft besteht. Von dieser Gemeinschaft urteilt nun aber der Glaube, daß es in ihr Personen gibt, die das neue durch die Erlösung gewirkte Menschentum besitzen oder Glieder des werdenden Gottes-

reiches sind. In diesen Personen verwirklicht sich das Wesen der Kirche. Aber da diese Personen sozial geartete Menschen sind, kann dies nur geschehen, wenn die Kirche eine geschichtliche Gemeinschaft bildet. Oder der *coetus regenitorum* kommt nur zustande in dem *coetus vocatorum*. Die Wiedergeborenen oder Erwählten sind also auch immer durch das Wort berufen oder Glieder der geschichtlichen Kirche. *Extra ecclesiam nulla salus*. Dies Wort bezieht sich somit nicht nur auf die innerlich geeinte heilige Genossenschaft, sondern ebenso und zwar zunächst auf die geschichtliche Gemeinschaft, in der Christus verkündigt wird. Somit besteht ein unlöslicher Zusammenhang zwischen dem geschichtlichen organisierten Gemeinwesen der Kirche und den Personen, an denen dies Gemeinwesen seinen Zweck erreicht. Hierin ist aber enthalten, daß der *coetus vocatorum* den *coetus regenitorum* in einer empirischen Einheit in sich faßt. Daraus ergibt sich, daß die *vocatio* nur bei einem Teil der *vocati* zur *regeneratio* führt. Nun ist aber in der Erzielung dieser durch jene die eigentliche Aufgabe und Bedeutung der geschichtlichen Kirche enthalten. Es liegt somit das größte Interesse daran vor, daß die Kirche die *vocatio* so ausführt, daß sie geeignet ist Wiedergeborene hervorzubringen. Das wird aber geschehen, wenn die *vocatio* die Erlösung durch Christus zu ihrem bestimmenden Inhalt hat. In dem Maße als dies mit Bewußtsein von der Kirche durchgeführt wird, entspricht sie ihrem wahren Zweck und hat daher Anspruch auf die Bezeichnung als wahre Kirche. Hiermit wollen wir also nicht die wiedergeborenen Glieder der Kirche bezeichnen, sondern die äußere Kirchengemeinschaft, sofern ihre Grundsätze und Ordnungen aus dem Geiste Christi stammen und daher als die geeignetsten Formen zur Durchsetzung und Durchführung der Herrschaft Christi in den Seelen der Menschen zu beurteilen sind. Wiewohl wir nicht im einzelnen von den Funktionen der Kirche in der Dogmatik zu handeln haben (s. Ethik § 50), ist doch grundsätzlich festzustellen, worin das Urteil, daß eine Kirche die wahre ist, begründet ist.

2. Wir hatten in dem Bisherigen den *coetus regenitorum* oder die *electi* zu der geschichtlichen Kirche zwar in einen allgemeinen Zusammenhang gestellt (S. 346), aber im übrigen den Gegensatz zwischen beiden in den Vordergrund gerückt. Wir müssen nach dem oben Gesagten weiter die positive Be-

ziehung zwischen beiden in das Auge fassen. Daß eine derartige Beziehung vorhanden ist, haben wir soeben gezeigt. Dies wird bestätigt durch den Gegensatz der Konfessionskirchen, denn er beruht letztlich darauf, daß jede Konfession behauptet, ihre geschichtlichen Lehr- und Lebensformen stellten die geeigneten oder auch die allein geeigneten Mittel dar, um die Gottesherrschaft in der Menschheit durchzuführen oder die Kirche der Wiedergeborenen zu erzeugen, zu erhalten und auszubreiten. Wie das Christentum überhaupt dies von sich in dem Verhältnis zu den Religionen und Weltanschauungen der Menschheit behauptet, so ist es begreiflich, daß die Sonderauffassungen des Christentums ihr Recht und ihren Vorzug gegeneinander von dem nämlichen Gesichtspunkt aus begründen. Die Dogmatik wird hierdurch also auf die Erforschung dieser Beziehung zwischen dem geschichtlichen Kirchentum und dem Zweck der Kirche hingewiesen. Diese Pflicht ergibt sich aber auch aus der Erwägung des Verhältnisses der Einzelgemeinden zu der gesamten Kirchengemeinschaft oder auch der verschiedenen Richtungen innerhalb der Kirchengemeinschaft. Wenn nämlich die einzelne Gemeinde oder eine besondere Richtung ihre Eigenart zu behalten wünschen, so geschieht dies, wenn nicht nur ein stumpfer Konservatismus oder eine eigensinnige Neuerungssucht am Werke sind, ebenfalls im Hinblick auf die reicheren geistlichen Früchte, welche sie so zu erzielen glauben. Dem gegenüber wird aber auch die Gesamtkirche nie etwas Bleibendes bloß durch Geltendmachung der Rechtslage erreichen, sondern sie wird, abgesehen von der Erkenntnis der Bedeutung der kirchlichen Einheit für das Volksleben, sich auch immer auf die Erwägung der Kräfte des Gesamtkirchentums im Vergleich zu den Sondertendenzen angewiesen sehen. Man könnte derartige Erwägungen leicht abschneiden oder doch beträchtlich vereinfachen, wenn man mit dem Katholizismus die Überzeugung teilte, daß es ein göttliches Kirchenrecht mit einer von Gott gegebenen Verfassung sowie ein unfehlbares kirchliches Lehramt gäbe. Aber unleugbare Tatsachen der Kirchen- und der Dogmengeschichte verbieten es uns mit diesen Theorien zu operieren. Wenn es aber keine von Gott gegebene Verfassung der Kirche und kein unfehlbares Dogma gibt, so sind wir genötigt, Recht und Sinn des geschichtlichen Kirchentums an der in ihm sich bewährenden geistlichen Kraft und an den Maßstäben dieser

zu prüfen. Von hier aus ist daher auch die uns beschäftigende Frage zu behandeln. In diesem Sinn wollen wir denn auch den Begriff der wahren Kirche anwenden. Wir haben diese Bezeichnung auf das in der geschichtlichen Kirche werdende Gottesreich oder auf die wirklich in Glaube und Liebe lebenden Glieder der Kirche als mißverständlich abgelehnt (S. 346). Wir werden also als die wahre Kirche die geschichtliche Kirche benennen, deren geschichtliche Ordnung lebendige Christen hervorzubringen und zu erhalten vor anderen geeignet erscheint und somit dem Zweck der Gemeinde Christi entspricht. Die wahre Kirche im geschichtlichen Sinn ist somit diejenige, welche der christlichen Grundtendenz entsprechend der *sanctorum communio* die Wege zu bereiten geschickt ist. Die wahre Kirche in diesem Sinn ist also die Vertreterin des echten Christentums, vgl. Bd. I, 162 ff. Das echte Christentum besteht aber in der dem christlichen Prinzip allseitig und konsequent entsprechenden Fassung der Religion und Moral. Sofern aber auch die sonstigen christlichen Konfessionen von dem christlichen Prinzip geleitet werden und demgemäß Erlösung in ihnen stattfindet, dürfen sie nicht als unchristlich oder schlechtweg falsch beurteilt werden. Da sie aber fremdartige Motive den christlichen Gedanken beimengen, behindern sie die Kraft und Konsequenz der Entfaltung des christlichen Prinzips und ihnen wird daher im Vergleich zu den den Geist des Christentums konsequent durchführenden Konfessionen auch die Bezeichnung als wahre Kirche in dem gekennzeichneten Sinn aberkannt werden müssen.

3. Wir können jetzt die Beziehungen der geschichtlichen Kirche zu der geistlichen Kirche feststellen und werden zugleich die Maßstäbe gewinnen, nach welchen eine geschichtliche Kirche als wahre Kirche anzusehen ist. Das äußere Kirchentum, wie es sich in dem Bekenntnis, der Kirchenordnung und der Verfassung darstellt, beruht auf der Erlösungstat Jesu Christi als dem geschichtlichen Grund seines Bestandes. Wäre Christus nicht so wirksam geworden, daß Menschen den erlebten Erlösungswillen auch anderen bezeugen wollten, so gäbe es keine geschichtliche Kirche. Indem aber Christus der wirksame Grund der Kirche ist, wird diese allzeit durch seinen Geist angetrieben von ihm und seiner Erlösung Zeugnis abzulegen. Eine Bewegung, die von oben nach unten geht, ist in ihr vorhanden. Sie ist daher in der Tat der

geschichtlich gewordene Christusgeist selbst, wie Paulus sie auch einmal nennt (1. Kor. 12, 12). Gemäß diesem ihrem Grunde sollen nun alle Ordnungen und Einrichtungen der Kirche so beschaffen sein, daß sie als der reine Ausdruck des Christusgeistes sich bewähren. Das heißt aber, daß sie Christus in der Weise objektiven Geistes in der Gemeinde darstellen. Je mehr der *Erlösungswille Christi allein sie bestimmt* und je fester und umfassender die Formen sind, in denen dies geschieht, desto mehr bringt die *Erscheinung* der Kirche ihr *Wesen* zum Ausdruck und desto sicherer wird in ihr die Wirksamkeit ihres Grundes zur Betätigung gelangen. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß es sich hierbei nicht um eine beständige Wiederholung von Jesu Worten oder eine mechanische Nachahmung seiner Lebensformen oder um sonstige Buchstäbeleien handeln soll. Aber der objektive Geist, der in der Kirche waltet, soll, auch wenn er sich in modernen Formen darstellt, echt und abzugslos Geist Christi sein. Nicht auf einzelne Sätze, wie etwa die populär veranschaulichenden Paradoxien der Bergpredigt oder das Weltbild der eschatologischen Reden, kommt es hierbei an, sondern auf den echten und unverfälschten Geist Christi als die Macht der erlösenden Herrschaft. — Von dem objektiven Grunde der Gemeinde wenden wir uns der *Tätigkeit ihrer Glieder* zu, wie sie sich unter dem *Trieb des heiligen Geistes* vollzieht, vgl. S. 327 f. Diese Tätigkeit ist auf den Zweck bezogen sich selbst in den Dienst Christi zu stellen und die anderen ihm zuzuführen. Das heißt aber, daß die Tätigkeit der Gemeindeglieder als solcher der Verwirklichung des Reiches Gottes gilt. Sie stehen somit zu diesem in dem Verhältnis des Mittels zum Zweck. Die geschichtliche Kirche mit allen ihren Gliedern weiß sich durchweg diesem Zweck unterstellt. Soll sie nun aber die wahre Kirche sein, so muß sie so beschaffen sein, daß sie dem freien Walten des Geistes in ihren Gliedern freie Bahn schafft. Es soll also nicht etwa das Wirken des Geistes nur in die Vermittlung des *geistlichen Standes* gestellt werden. Es darf auch nicht durch alte und erstarrte Formen und Gewohnheiten die Wirkung des Geistes und deren Durchführung in dem Gemeinschaftsleben beengt und gehemmt werden. Vielmehr ist die *Freiheit der Glieder der Gemeinde* zum Wirken im Geist jederzeit anzuerkennen. *Οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου ἐλευθερία* (2. Kor. 3, 17). Nun kann

aber diese Freiheit, wie schon die apostolischen Gemeinden zeigen, ausarten zu einem zügellosen schlechten Subjektivismus, der heil. Geist mit guten oder minder guten Einfällen und Neigungen verwechselt. Somit wird es eine weitere Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft sein, die Geister zu prüfen (1. Thess. 5, 21; 1. Kor. 14, 29; 1. Joh. 4, 1). Aber auch dann, wenn Neues aufkommt, das an sich berechtigt ist, wird es notwendig sein, es mit dem bewährten Alten zur Einheit einer fortschreitenden Entwicklung zusammenzufassen, um der Ausartung der Gegensätze in die unfruchtbare Polemik der „Standpunkte" und „Richtungen" vorzubeugen. Dabei ist dann die geschichtliche Aufgabe der Kirche dahin zu bestimmen, deß sie die Lebensbewegung auf den verschiedenen Gebieten des Gemeindelebens daraufhin prüft, ob sie als geeignetes Mittel zur Erbauung des Reiches Gottes anzusehen ist oder wie sie dazu gestaltet werden kann. Hierzu gehört ein weiter religiöser Horizont und ein sicheres geschichtliches Augenmaß, deren die Leiter der Kirche allzeit bedürfen.

Die Aufgabe der empirischen Kirche besteht also darin, gemäß den in ihr wirksamen göttlichen Kräften ihr Gemeinschaftsleben so zu gestalten, daß es zum regelmäßig fungierenden Mittel zur Herstellung der Gemeinde der Gläubigen oder des Reiches Gottes wird. Hierdurch wird sie zu der wahren Kirche im geschichtlichen Sinn dieses Begriffes. Ihre Aufgabe besteht dann einerseits in der Bekämpfung der Sünde und des Irrtums, andererseits in der Herstellung der Genossenschaft der Heiligen auf dem Eckstein Christus und in dem Leben heil. Geistes. In der Wirklichkeit des Gemeindelebens bilden diese beiden Aufgaben nur eine, indem Sünde nur durch neues Leben überwunden werden kann und dies stets zur Überwindung jener wirksam ist. Dieser Doppelaufgabe entspricht die Kirche, wie wir erkannt haben, dadurch, daß sie an dem objektiven Grunde ihrer Existenz Christus unbedingt festhält und daß sie in ihren Mitgliedern die Kräfte des heil. Geistes wirksam werden läßt und sie dadurch zu Mitarbeitern am Reiche Gottes macht. Sofern der objektive Erlöserwille das Leben der kirchlichen Gemeinschaft bedingt und leitet, werden auch die Beziehungen der Glieder der Gemeinschaft untereinander von der Bewegung heil. Geistes durchdrungen sein, denn der Geist läßt das in den einzelnen zur subjektiven Wirklichkeit werden, was

Christus für die Gemeinschaft als ihr objektiver Grund ist. Sowenig aber Christus der bestimmende Grund der Gemeinschaft bleiben kann, wenn es nicht Menschen gibt, die sich zu ihm bekennen, sowenig kann es Christusbekenner geben, wenn nicht dieser Grund fortbesteht. Somit muß die Kirche die beiden Motive ihres Bestandes in steter Beziehung zueinander erhalten. Die Verkündigung von Christus muß demnach so beschaffen sein, daß sie dem inneren Bedarf der Menschen entspricht, denn nur dann kann sie der Erregung durch den heil. Geist den Weg bereiten und dieser Erregung zugleich als Ziel dienen. Umgekehrt soll aber auch die erregende und treibende Tätigkeit des Geistes in den einzelnen Seelen von vornherein von Christus als ihrem Grund ausgehen und auf ihn als ihr Ziel eingestellt werden. Bei dem einen wie dem anderen handelt es sich natürlich nicht darum, daß ein neuer Christus geschaffen oder das Wirken des Geistes nach menschlicher Berechnung eingerichtet wird, denn so ginge ja das wirkliche Christentum mit seinen Kräften verloren. An sich ist das Wirken Christi wie das des heil. Geistes so beschaffen, daß die gegenseitige Beziehung sich von selbst einstellt. Aber die Erstarrung geschichtlicher Formen und die Verwechslung dieser mit ihrem lebendigen Inhalt sowie die Unruhe und der Eigensinn natürlicher Erregung veranlassen, wie die Geschichte lehrt, oft Spannungen zwischen den beiden letzten Motiven des kirchlichen Lebens. In diesem Sinn ist es gemeint, wenn wir es als kirchliche Aufgabe bezeichnen, die Beziehung dieser Motive zueinander zu beobachten und ihrer Auseinanderreißung entgegenzutreten. Ein Hauptmittel hierzu ist die klare Einsicht in das vorhandene Problem oder die Erkenntnis, daß Christus jedem Zeitalter in seiner Sprache verkündigt werden muß und daß ein Wirken des heil. Geistes ohne Christus nur Einbildung ist. Sonst geraten wir in den tragischen Konflikt, daß die einen vom heil. Geist ergriffen zu sein meinen, aber er sie nicht den Weg zu Christus weist und daß die anderen in der dogmatischen Formel Christus festzuhalten wähnen, aber von ihm der Geist nicht ausgeht, durch den allein er innerer Besitz zu werden vermag.

4. Wir können hier nicht auf die praktischen Mittel zur Lösung dieses eigentlichen Problems der geschichtlichen Kirche eingehen, sondern müssen uns auf grundsätzliche Erwägungen beschränken. Das Problem hat eine doppelte Seite. Einmal

handelt es sich darum, wie die Kirche ihre *παραθήκη* bewahren kann (1. Tim. 6, 20. 2. Tim. 1, 12. 14), d. h. den Erlöser Christus samt dem in ihm gewährleisteten Schatz der Erlösung. Dann aber darum, wie sie, gemäß der Mahnung *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε . ., πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε* (1. Thess. 5, 19. 21), die Gesamtheit ihrer Glieder zu Organen des heil. Geistes machen kann.

Was nun das erste anlangt, so bedarf eine umfassende geschichtliche Gemeinschaft einer festen Formulierung des religiösen Tatbestandes, der ihr Wesen ausmacht und den sie fortzupflanzen bemüht sein muß, wenn sie nicht ihres Wesens verlustig gehen soll. Dies kann nur geschehen, indem sie diesen Tatbestand in einem Bekenntnis zusammenfaßt, dessen Annahme sie von ihren Gliedern fordert oder doch voraussetzt. Solch ein Bekenntnis hat die Kirche schon in ihren Anfängen besessen, wie die neuere Forschung immer sicherer erkennt (vgl. Dogmengesch. I[3], 211 ff.). Schon in den hochgehenden religiösen Gegensätzen der kleinasiatischen Kirchen des ausgehenden ersten Jahrhunderts wird mit größter Energie die Forderung erhoben die Geister nach ihrem Bekenntnis von Christus zu prüfen (1. Joh. 4, 1—3). So wird auch in allen Zeiten der kirchlichen Entwicklung der eigentliche Kern dieses Bekenntnisses nach Lage der Dinge Christus und die von ihm ausgehende Erlösung sein müssen. So einfach dieser Gedanke ist, so große Schwierigkeiten bereitet seine Durchführung. Dies versteht sich aus folgenden Gründen. Das einfache Bekenntnis der ältesten christlichen Zeit ist allmählich theoretischen Formeln gewichen, die bestimmte philosophische Voraussetzungen in sich aufnahmen und dadurch eine der Gemeinde kaum zugängliche Fassung erhielten. Neben den Bearbeitungen des Urbekenntnisses entstanden dann aber auch weitere von der Kirche festgelegte Formeln über besondere vielfach verschieden gedeutete Glaubenswahrheiten. Man hat dann später, als die Konfessionskirchen entstanden, umfassende Bekenntnisschriften hergestellt, die den gesamten Glauben in sich faßten und dann wieder vermehrt wurden durch neue Formeln, die den Gegensatz der theologischen Richtungen innerhalb der Konfessionen selbst überwinden sollten. Aber alle diese Bekenntnisse empfingen im steigenden Maße eine theologisch-wissenschaftliche Prägung, die sie dem Laien unzugänglich machte. Dies ist die eine Schwierig-

keit: die Mehrzahl der Kirchenglieder versteht die Formulierung des objektiven Besitzes der Christenheit nicht. Die zweite Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß auch die Theologen an den Bekenntnissen viel auszusetzen finden. Die Denkformen, in denen sie sich bewegen, sind veraltet. Die Fragestellungen entstammen vielfach Problemen, die uns nicht mehr interessieren oder die heute von anderen Voraussetzungen her einfacher und bequemer gelöst werden können als es in den Bekenntnissen geschieht. Endlich bringt die veränderte Stellung zu der Schrift, wie sie infolge des Falls der alten Inspirationstheorie und der neueren kritischen Behandlung der Überlieferung sowie des Fortschrittes der exegetischen Methode eingetreten ist, eine Reihe von Schwierigkeiten hervor, die den Gemeinden und den Theologen früherer Zeiten noch fremd waren. Das ist das andere: auch die Leiter der Kirche vermögen nicht mit der freudigen Sicherheit der älteren Zeit für die kirchlichen Bekenntnisse einzutreten. Dabei ist keineswegs bloß an eine radikale Hyperkritik zu denken, sondern der gekennzeichnete Zustand gilt in höherem oder geringerem Grade von allen, welche die neuere wissenschaftliche Entwicklung mitgemacht haben. Und auch der Katholik vermag sich auf die Dauer dieser Lage kaum zu entziehen. Auch wenn er bereit ist, sich der Autorität der Kirche zu unterwerfen, kommt er dadurch nur zu der gehorsamen Absicht, die Lehreinheit der Kirche nicht zu stören, aber kaum zu der freien Überzeugung von der Wahrheit der Kirchenlehre.

5. Auf dem Boden des Protestantismus ist daran nicht zu denken in der katholischen Weise durch die Berufung auf das unfehlbare Lehramt der Kirche die genannten Schwierigkeiten zu überwinden. Aber auch der Gedanke eines „undogmatischen Christentums“ oder der Plan eines „neuen Dogmas“ sind zur Lösung unserer Frage nicht dienlich. Es ist gewiß richtig, daß die Frömmigkeit des einzelnen Menschen sich nicht in festen dogmatischen Gedanken, sondern in mannigfaltigen, frei je nach Anlage, Erfahrung und Umgebung gebildeten Vorstellungen und Gedanken bewegt. In diesem Sinn kann man dann allerdings von einem dogmenlosen Christentum der einzelnen Christen reden. Aber es ist durchaus verkehrt, hieraus zu folgern, daß auch die Kirche des Dogmas oder des Bekenntnisses entraten könne. Der Schluß wird vielmehr nach der entgegengesetzten

Richtung zu ziehen sein. Weil die einzelnen Christen sich in freier Entwicklung ihre individuellen Gedanken von der Religion zu bilden geneigt sind, deshalb muß es, wenn anders ein geistiges Gesamtleben in der Kirche zustande kommen soll, feste Formeln für die geistige Tendenz der Kirche geben, an der die Gedanken der einzelnen sich bilden und durch die sie zurechtgerückt und ergänzt werden. Hierin liegt keinerlei Zwang und keine Beschränkung der freien Gedankenbildung, aber es ist notwendig, um die der Kirche immanente Tendenz auf Einheit zur Erhaltung ihres Lebens zur Entfaltung zu bringen. Der Gegensatz zwischen der Gesamtrichtung und den einzelnen Trägern derselben ist aber auf diesem Gebiete auch nicht schärfer oder drückender als überhaupt in den menschlichen Gemeinschaften. Nur ein unüberlegter und verantwortungsloser Subjektivismus kann ihn so aufblasen, wie es bisweilen geschieht. — Erst recht würde aber der Versuch eines neuen Dogmas uns nicht aus der Not helfen. Ein Dogma scheint zunächst nur das Exerzitium einer theologischen Schule zu sein. Aber das ist nur Schein. Die Schule schafft nur die Form des Dogmas, seine Kraft stammt aus dem religiösen Glauben eines Zeitalters und seine Geltung erhält es, wiewohl es äußerlich oft anders aussieht, durch den Bedarf der Gemeinde. Man braucht diese Sätze bloß auszusprechen, um zu begreifen, wie wenig derartige Versuche der Christenheit in der gegenwärtigen Lage helfen würden. Sie würden entweder kraftlos zu Boden fallen oder sie würden längst Versunkenes wieder an die Oberfläche ziehen und oft die voneinander trennen, die eigentlich zusammengehören.

Um zu der Hebung der bezeichneten Schwierigkeiten zu gelangen, muß folgendes klargestellt werden. Die Zustimmung zu der Lehrformulierung einer längst vergangenen Zeit, die unter besonderen Verhältnissen entstanden ist, kann unmöglich in dem Sinn verstanden werden, daß man die theoretische Fassung der betreffenden Gedanken als richtig anerkennen soll. Wie die Methoden des theoretischen Erkennens wechseln, so hat es auch keinen religiösen Wert sich auf eine dieser Methoden festzulegen. Nicht das steht also in Frage, ob diese theoretische Formel als solche zutreffend sei, sondern ob man die religiöse Realität, welche sie zum Ausdruck bringen sollte, aus religiösen Gründen anzunehmen vermag. Da nun aber die positive Behauptung eines Dogmas immer mit der Ab-

lehnung einer entgegengesetzten Auffassung verbunden ist, so wird es sich bei der Anerkennung eines Dogmas darum handeln, ob man die Ablehnung dieser Anschauung wie die Annahme der ihr entgegengesetzten Tendenz für religiös begründet und kirchlich notwendig hält. Wenn diese beiden Bedingungen erfüllt sind, ist man in der Lage dem betreffenden Satze zuzustimmen, auch wenn man seine Formulierung für veraltet, unzureichend oder ungeschickt hält. So angesehen, kann man etwa den Sätzen von Nicäa und Chalcedon (Dogmengesch. II[3], 47 f. 265 f.) beipflichten, so wenig man sie im übrigen als definitive theoretische Lösung der vorliegenden Probleme anerkennt. Genau ebenso wird man der Rechtfertigungslehre der Augustana oder ihrer Sakramentslehre zustimmen können, wenngleich man sich selbst vollständigere und eindeutigere Formeln als sie dort gegeben sind, vorbehält. Demgegenüber erklärt man, das sei gerade der Irrtum der griechischen Denkweise, daß man geistige Güter sich nur in der Form theoretischer Gedanken vergegenwärtigen könne und diesem Irrtum wolle man entgehen und daher lehne man die überlieferten Formeln ab. Aber dieser nicht seltene Einwand wird dadurch zunichte, daß seine Urheber ihre eigenen Formeln empfehlen, die doch auch theoretisch sind, auch wenn man sie als praktische Erkenntnis hinstellt. Nun ist aber keine Frage, daß derartige Neuformulierungen keineswegs allen Gliedern einer Konfession als umfassender Ausdruck des objektiven Geistes der Christenheit zu Bewußtsein kommen werden. Dies ist besonders darin begründet, daß die kultischen Formen, die erbaulichen Formeln und Lieder, welche in einer Kirche üblich sind, in eindringlicherer Weise als das Bekenntnis den objektiven Geist der Christenheit zur Geltung bringen und daß sie durchweg in engstem Zusammenhang zu der überlieferten Kirchenlehre stehen. Eben deshalb würde aber die Aufstellung eines neuen Bekenntnisses die Einheit des objektiven Geistes in der Christenheit sprengen. Nur dann käme also ohne schwersten Schaden für das Leben der Kirche ein neues Bekenntnis in Frage, wenn die Urheber dieses sowie die ganze Gemeinde über die Kraft verfügten die gesamte Überlieferung in ihrem Sinn in echter religiöser Erfahrung und mit höchster geistiger Kraft zu revidieren, neuzugestalten und zu ergänzen. Die Reformation hat das vermocht, aber es dürfte lange dauern, bis ähnliches zu

versuchen gewagt wird oder irgend welche Aussicht auf kirchlichen Erfolg haben könnte.

Das Leben der Kirche ist geschichtliches Leben mit dem Ineinandersein von Stabilität und Fortschritt. Aber das stabile Element in dieser Geschichte ist etwas schlechthin Konstantes als der Wille des absoluten Geistes zur Erlösung. Daher ist das Bleibende in der Geschichte der Kirche umfassender und wirkungsvoller als in den sonstigen Menschengemeinschaften. Aber andererseits erschließt das Erleben des absoluten Willens der Kirche auch Aufgaben von unerschöpflicher Tiefe und von unabsehbarem Umfang. Diese können aber nur allmählich gelöst werden. Das Mysterium der Erlösung bleibt das gleiche, aber das menschliche Verständnis desselben wandelt sich in der Geschichte in Komplikationen oder Reduktionen. So wird es begreiflich, daß auch bei dem Festhalten an den positiven und negativen Grundlinien des alten Bekenntnisses dieses doch einer fortlaufenden neuen Deutung unterliegt. Gemäß dem wechselnden religiösen Bedarf und der Gesamtlage des geistigen Lebens wird zwar nicht nach dem Diktat der theologischen Schulen, aber in einer stillen von letzteren irgendwie mitbestimmten Entwicklung das Bekenntnis fortgesetzt neuinterpretiert und dem wirklichen Geistesleben angepaßt. Hierzu wirkt die allseitig als höchste Norm anerkannte Überlieferung der urchristlichen Ideen selbst bei denen mit, welche jeden Unterschied zwischen ihr und der Kirchenlehre im Prinzip in Abrede stellen. So kommt es, daß gewisse von den Bekenntnissen stark betonte Gedanken in die Peripherie gerückt oder ganz obsolet werden, während die Grundtendenzen dadurch deutlicher hervortreten oder gerade diese Reduktion ihre zentrale Bedeutung sichert, wodurch das Gesamtgefüge der Überlieferung allmählich vereinfacht wird. So tritt fraglos nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Predigt und dem Unterricht eine Interpretation der Überlieferung ein, wie sie der Regel entspricht, daß der objektive Geist sich nur dann zu erhalten vermag, wenn er nicht nur die geistige Entwicklung der subjektiven Geister bestimmt, sondern auch den dauernden Niederschlag dieser in sich hineinzieht (vgl. Bd. I, 516f.). Dabei muß man aber im Auge behalten, daß der objektive Geist der Christenheit seiner Grundtendenz nach göttliche Offenbarung oder Christi Erlösung ist, und somit in dieser Hinsicht ein unwandelbares Motiv in sich trägt. Wir sahen schon, daß das

Verständnis der Offenbarung eine geschichtliche Entwicklung durchläuft. Somit kann trotz der unwandelbaren Grundtendenz der Offenbarung immerhin auch in der Kirche wie in den sonstigen geschichtlichen Gemeinschaften eine Fortentwicklung des objektiven Geistes angenommen werden, wenn sie sich auch in engeren und festeren Grenzen als jene bewegen wird. Im übrigen wird aber auch hier die geistige Entwicklung nicht nur Fortschritte, sondern auch Rückschritte in der Erfassung ihrer maßgebenden Grundlage hervorbringen, wie die Geschichte es beweist. Indessen können auf den Rückschritt auch erneuernde Bewegungen eintreten. Daß dann die Entwicklung zu bewußten und starken Umformungen des objektiven Geistes der Christenheit führen kann, ist durchaus zuzugestehen, wie die Reformation zeigt. Aber auch bei solchen Epoche bildenden Ereignissen ist die Erhaltung der Überlieferung weit umfassender als es auf den ersten Blick scheint. Sodann aber treten derartige Epochen im religiösen Leben bekanntlich nur selten ein und man kann daher bei Erwägung der regelmäßigen Entwicklung der Kirche nicht mit ihnen rechnen. Man kann es begreifen, daß eine neue Erkenntnis, die dem Theologen in seinem persönlichen Leben zur Epoche geworden ist, von ihm gern auch zur kirchengeschichtlichen Epoche gesteigert würde. Aber es wird in Wirklichkeit zumeist daran genug sein, wenn unsere Erkenntnis als ein Stein in den breiten Stufen, die zur neuen Epoche emporführen, Verwendung findet.

Wir werden jetzt sagen können, daß im Zusammenhang mit den überlieferten Ausdrucksformen der kirchlichen Frömmigkeit auch der Fortbestand des kirchlichen Bekenntnisses einem vitalen Bedarf der Kirche entspricht. Wer einigermaßen die Eigenart der Geistesgeschichte versteht, muß diesem Gedanken zustimmen. Daß dabei ein Fortschritt der Erkenntnis nicht ausgeschlossen ist, sondern sich in geschichtsgemäßer Entwicklung einstellt, haben wir erkannt. Aber auch das ließ sich nicht leugnen, daß auch die theologisch gebildeten Leiter und Lehrer der Kirche durch die Anerkennung des Bekenntnisses nicht etwa hinter ihre jeweilige wissenschaftliche Erkenntnis zurückzuweichen genötigt sind, sondern daß es sich für sie wie für alle Gemeindeglieder nur darum handelt, daß sie die religiöse Tendenz der Sätze des Bekenntnisses für christlich und für in der Gemeinde notwendig anerkennen.

6. Aber noch eine zweite Schwierigkeit trat uns (S. 362) bei der Betonung der Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche in den Weg. Sie bestand darin, daß die große Mehrzahl aller Christen niemals zu einem wirklichen Verständnis der theologisch formulierten Bekenntnisse oder des Dogmas ihrer Kirche kommen kann. Nun wäre es in der Tat widersinnig, wenn man alle Gemeindeglieder auf das kirchliche Dogma verpflichten wollte. Diesem Gedanken liegt eine völlige Verkennung der Aufgabe des Bekenntnisses zugrunde. Wie ein treuer Staatsbürger, der unter der Wirkung des den Staat gestaltenden objektiven Geistes lebt, darum keineswegs ein Urteil über Ursprung, Formulierung und Zweckmäßigkeit der Verfassung und der Gesetze des Staates zu haben braucht, so wenig kann dies von den Gliedern der Kirche in bezug auf die Ordnungen dieser gefordert werden. Und ähnlich wie der Staatsbürger trotzdem von dem Geist und der Kraft des Staates ergriffen und bewegt wird und das in patriotischen Versammlungen durch Wort und Lied zum Ausdruck bringt, so werden die Glieder der Kirche durch Predigt und Unterricht, durch die Liturgie und das Kirchenlied von dem objektiven Geist der Kirche oder von der Tatsache der Erlösung im Herzen bewegt. In dieser Weise und durch diese konkrete Vermittlung werden sie von Christus ergriffen und unterworfen. Aber dies geschieht nur, sofern sie der objektive Geist der christlichen Gemeinde, wie er im Lauf der Geschichte sich zu einer in bestimmten Gedanken formulierten Willensmacht gestaltet hat, erreicht und bestimmt. Der Unterricht, die Predigt und alle sonstigen Äußerungen der die Kirche leitenden Ämter und Personen sollen daher nicht mit momentanen, vielleicht unter dem Druck einer persönlichen Krisis stehenden, Einfällen die Gemeinde belasten, sondern sie im Sinn des die kirchliche Gesamtbewegung leitenden Geistes zu erbauen trachten. Das bedeutet nicht, daß sie nur die „objektive Wahrheit" vortragen, ohne sich darum zu bekümmern, ob sie verstanden wird oder Interesse findet. Sie sollen diese Wahrheit in der Kraft des sie persönlich bewegenden hl. Geistes und mit stetem Hinblick auf den inneren Bedarf und die Verständnisfähigkeit ihrer Hörer wirkungskräftig gestalten, denn hierzu treibt sie der Geist an. Aber nicht minder wird der Geist sie wie ihre Hörer auf die in dem Bekenntnis bezeugte Wahrheit der Offenbarung hinweisen.

Aber in diesem lebendigen Kontakt objektiver Wahrheit und subjektiver Erprobung ihrer Kraft kann sich in einem Zeitalter sehr wohl eine *neue Deutung der Bekenntnisformeln* oder eine zweckentsprechendere Erfassung ihres Zusammenhanges ergeben, wie wir gesehen haben (S. 365). Dann vollzieht sich eine *Wandlung des objektiven Geistes der Kirche.* Ihr Recht oder ihr Unrecht bewährt sich aber nicht an den *momentanen* Erfolgen oder Mißerfolgen oder an dem Urteil einiger Gemeinden. Hier greift vielmehr der objektive *Maßstab der Offenbarung* ein und die Frage ist, ob die neue Wendung ihres Verständnisses ihr wirklich gemäß ist oder ob sie dem Geist Christi und der Idee der von ihm gewollten Erlösung entspricht (vgl. S. 363 f.). Die Antwort hierauf wird häufig — zumal in der Erregung gegensätzlicher Meinungen — nicht leicht zu finden sein. Aber schon das ist von Wert, daß man darüber klar wird, wo allein diese Antwort zu suchen ist. Bloße Bibelzitate beweisen in dieser Lage wenig oder nichts. Es handelt sich um das Verständnis der Absicht und der Kraft Christi, man drücke es nun in modernen oder alten Gedankenformen aus.

Auch die Gemeinde bedarf also des Bekenntnisses, sofern sie dessen versichert sein muß, daß ihr wirklich die Wahrheit Christi verkündigt wird und sofern sie einen Anspruch darauf hat, daß ihr die *ganze Wahrheit* in der Kirche gesagt werde, die *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* ist (1. Tim. 3, 15). Sofern die Glieder der Gemeinde ein Anrecht darauf haben *die* Erkenntnis Christi und seiner Erlösung zu empfangen, welche die Epoche religiösen Lebens hervorgebracht hat, unter deren Auswirkungen sie leben, sind sie berechtigt eine Unterweisung im Geiste des Bekenntnisses dieser Epoche zu fordern. Dagegen liegt es außerhalb ihres Interesses und Vermögens in eine wissenschaftliche Nachprüfung der Formeln des Bekenntnisses einzutreten. In welcher Weise diesem Bedarf der Gemeinde unter Anerkennung einer fortschreitenden Entwicklung der Wahrheitserkenntnis entsprochen werden kann, hat sich uns im Vorstehenden gezeigt. — Nun gibt es aber ein Bekenntnis, das in seinem Hauptbestandteil bereits in der Urchristenheit gebraucht worden ist und das auch heute noch regelmäßig in den Kirchen bekannt und in den Schulen der religiösen Unterweisung zugrunde gelegt wird. Es ist das sog. *Apostolikum.* Die Mehrzahl der Christen denkt,

wenn von dem Bekenntnis geredet wird, an dies Bekenntnis und so gleichgültig ihnen im übrigen die Bekenntnisse sind, werden sie alsbald aufmerksam, wenn dies Bekenntnis in Frage gestellt wird. Dies Bekenntnis enthält aber, zumal in seiner heutigen Fassung, eigentlich nur eine Sammlung von Überschriften. Wir werden daher gut tun es für evangelische Christen auf das engste mit der Erklärung Luthers in dem kleinen Katechismus, der ja selbst zu den Bekenntnissen der Kirche gehört, zu verbinden. Das Apostolikum in der Interpretation Luthers kann als das Bekenntnis bezeichnet werden, das auch den gewöhnlichen Gemeindegliedern zugänglich und verständlich ist. Hier wird auch dem Laien die Möglichkeit eröffnet den wesentlichen Inhalt evangelischen Glaubens sich so anzueignen, daß er sich eine eigene Überzeugung von dem Inhalt des evangelischen Bekenntnisses zu verschaffen vermag. Anderes, wie die übrigen Hauptstücke in Luthers Katechismus oder auch einige seiner populären Lehrschriften, kann dem hinzugefügt werden. Auf reformiertem Gebiete wird der Heidelberger Katechismus ähnliche Dienste leisten. Jedenfalls sollte die Kirche dafür Sorge tragen, daß das evangelische Bewußtsein nicht immer nur durch Bekämpfung des Katholizismus, sondern viel mehr als es geschieht durch positive Einführung in den Geist der Reformation und vor allem Luthers belebt werde.

7. Wir wollten uns darüber verständigen, wie die geschichtliche Kirche von ihrem Zwecke her ihr Leben gestalten soll. Es handelte sich dabei zuerst darum, daß sie ihr Zeugnis im Geiste Christi oder auf Grund ihres Bekenntnisses zu ihm ablege. Es erwies sich sodann als notwendig, daß sie ihre Glieder als Organe des heil. Geistes wirksam werden lasse (vgl. S. 361). Von ersterem war bisher die Rede, dem anderen wenden wir uns jetzt zu. — Wie die Verkündigung des Wortes, so haben alle kirchlichen Ordnungen und Organisationen den objektiven Grund ihres Bestandes an dem Christuswillen, daß Kirche sei. Wie das Bekenntnis die dem Wesen der Christusoffenbarung feste Grundlage der Wortverkündigung absteckt, so sollen das kirchliche Amt, die Gemeindeordnung, die Kirchenverfassung sowie alle sonstigen christlichen Organisationen die der Verwirklichung des Christuswillens gemäßen Organe bilden, das heißt der Herstellung des Reiches Gottes dienen. Wenn also einerseits der

Christuswille das Subjekt ist, welches die Gemeinde zum Objekt hat, so soll andererseits die Gemeinde auch das Subjekt sein, welches den Christuswillen zum Objekt und Ziel seiner Wirksamkeit hat, denn zwischen Christus und seiner Gemeinde besteht das Verhältnis geistiger Wechselwirkung oder das Leben der Gemeinde wird von oben nach unten und dadurch von unten nach oben verwirklicht. Christus schafft es für die Gemeinde und die Gemeinde lebt es für Christus. Jeder starke geistige Impuls eint die Menschen zu einer Gemeinschaft. Das Wesen der Gemeinschaft besteht in dem gemeinsamen Wollen eines Zweckes, sodaß jede Gemeinschaft zugleich ein Füreinanderwollen ihrer Glieder in bezug auf diesen Zweck ist. Nun tritt aber der böse Willen der Menschheit dazwischen und verwandelt das Füreinanderwollen der Glieder der Gemeinschaft in ein selbstsüchtiges Nurfürsichwollen und daher in ein Widereinanderwollen (vgl. Bd. I, 509 f.). Während nun in dem gewöhnlichen sozialen Leben eine notgedrungene relative Verständigung die Gemeinschaft auf wesentlich egoistischer Grundlage erhält (Bd. I, 512 f.), ist in der kirchlichen Gemeinschaft der heilige Geistwillen derart wirksam, daß ihre Glieder für einander wollen und hierdurch zu Christus gezogen werden und zu Christus ziehen und so sein Reich verwirklichen. Durch dieses in den Gliedern der Gemeinde sich vollziehende Wirken des heil. Geistes werden diese von dem selbstsüchtigen Widereinanderwollen befreit und zu dem liebenden Füreinanderwollen angetrieben. Der Inhalt dieses läßt sich aber zusammenfassen in die Formel: zu Christus und durch Christus zum Dienst des Reiches Gottes. So angesehen, wird somit in der christlichen Kirche die Idee der menschlichen Gemeinschaft, die durch die Sünde gebrochen ist, ihrer Idee entsprechend verwirklicht. Das heißt, nur in der Kirche gibt es soziales Leben im tiefsten Sinn.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist das kirchliche Gemeinschaftsleben zu verstehen und zu beurteilen. Unter sündigen Menschen, die immer wieder von der Selbstsucht zurückgehalten und gehemmt werden, kann ein derartiges Leben nur als ein leitendes Ideal beurteilt werden, das bloß anfangs- und bruchstückweise verwirklicht werden kann. Aber gerade deshalb darf das Ideal nicht aufgegeben und muß es auch in den praktischen Fragen der Organisation als entscheidender Maßstab verwertet

werden. Wollte man dagegen einwenden, daß hierfür doch vor allem die praktischen Erwägungen der Zweckmäßigkeit und der Ausnützung der gegebenen Möglichkeiten zu berücksichtigen sind, so ist das völlig richtig, widerspricht aber in keiner Weise der erhobenen Forderung. Man wird im Gegenteil sagen müssen, daß in dem Maß, in welchem eine Person wirklich den Willen zur Verwirklichung eines sittlichen Ideals hat, also mit diesem nicht nur ein Phantasiespiel treibt, sie auch alle Verstandeskräfte zur Auffindung und Ausnützung der gegebenen Möglichkeiten anspannen wird, um das Gewollte zu verwirklichen. Und daß es der Kirche, zumal auch ihrer Liebestätigkeit, an diesem praktischen Sinn und Blick gefehlt habe, wird niemand, der in der Geschichte Bescheid weiß, behaupten. Klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben sollen die Jünger nach Jesu Wort wirken (Mt. 10, 16) und das Leben seines größten Zeugen, des Paulus, gibt für das eine wie das andere manchen Beleg. Daß dabei die Gefahr vorliegt, die Klugheit zur List werden zu lassen oder auch unsaubere Mittel für den guten Zweck zu benützen und dadurch diesen zu disqualifizieren, wird niemand verkennen, wie auch daß der reine Trieb des Geistes diese unreinen Mittel auszuscheiden anleiten wird.

Bei dieser Sachlage wird die christliche Gemeinschaft zunächst einer festen Organisation bedürfen, um ihre Kräfte zu einheitlichem Wirken zusammenzufassen und ihren Mitgliedern die für sie geeigneten Aufgaben zuzuweisen. Das heißt, die von dem Geist ergriffenen Personen müssen mit dem Bewußtsein der ihnen allen gemeinsamen Aufgaben durchdrungen werden, dann aber auch die Möglichkeit zur Betätigung ihrer besonderen Gaben erhalten. Eine derartige Ordnung kann aber nur Bestand haben in einem Gemeindeleben und dies wiederum bedarf einer einheitlichen Leitung durch besondere hierzu verpflichtete und vorgebildete Personen. Das kirchliche Amt ist also eine Notwendigkeit, wenn regelmäßig und in jeder Lage der Gemeinde diese ihr Leben betätigen soll. Dies wird zunächst durch den Amtsträger geschehen. Aber je mehr von dem Leben und dem Treiben des Geistes in der Gemeinde wirksam wird, desto mehr Bereitschaft und Freudigkeit wird auch bei ihren Gliedern vorhanden sein sich an solcher Arbeit zu beteiligen, sei es indem sie in ihren privaten Verhältnissen das neue Leben

auszubreiten trachten, sei es indem sie sich als regelmäßige Helfer in den Dienst der Gemeinde stellen oder in der Form besonderer Vereine ihre Arbeit unterstützen oder ergänzen. Endlich aber muß wegen der einheitlichen und gemeinsamen Interessen, welche die Kirche innerhalb eines Volkes oder auch eines Kreises von Völkern verfolgt, auch eine zusammenhaltende Verfassung der Kirche gefunden werden. Sie ist in keiner anderen Form als der einer Rechtsordnung denkbar. Als eine solche vermag sie auch das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu ordnen. Ein solches ist immer notwendig, auch wenn die Kirche von dem Staat unabhängig ist. Auch in diesem Fall muß der Staat die Kirche als eine zu Recht bestehende Gesellschaft anerkennen. Dies setzt dann eine rechtliche Verfassung der Kirche voraus. Wenn man hiergegen das Bedenken erhebt, daß so die Kirche zu einer Zwangsordnung werde, die im Widerspruch zu dem in ihr waltenden heil. Geiste stehe, so ist das ein Mißverständnis. Es kann nicht gesagt werden, daß das Recht an sich eine Zwangsordnung sei, denn die von ihm fixierte Norm des Zusammenlebens der Staatsbürger gewinnt erst denen gegenüber die Art eines Zwanges, welche dieser Ordnung widerstreben und dadurch den Staat nötigen sie um seines Bestandes willen zwangsweise seiner Ordnung zu unterwerfen. Aber auch hiervon kann in der Kirche nicht die Rede sein, da heute jeder, welcher sich ihrer Verfassung widersetzt, in der Lage ist aus ihr auszutreten und zudem die kirchliche Verfassung das innere religiöse Leben der Glieder der Kirche in keiner Weise beengt (vgl. Ethik § 52, 1).

8. Die Einzelfragen, die sich sonst erheben, gehören durchweg in die Ethik. Hier beschäftigt uns nur die grundsätzliche Frage, wie beschaffen das Leben der Gemeinde Christi sein muß, wenn Christus ihr Herr ist und der heil. Geist ihre Glieder mit dem Willen für Christus und für einander zu sein durchdringt. Wir können diese Frage jetzt abschließend beantworten. Um den genannten Bedingungen zu entsprechen, muß die Kirche 1. eine organisierte Gemeinschaft sein mit einer Verfassung, einem Amt und einer tunlichst lebhaften Beteiligung aller ihrer Glieder an dem Dienste Christi und der aktiven Förderung seines Reiches. 2. Die Kirche muß sich dessen bewußt sein, daß sie in dieser Welt lebt und daher ihre idealen

Aufgaben in besonderen der Art und dem Bedarf der Zeit angemessenen Formen zu verwirklichen hat. Das gilt wie von der Predigt, so vor allem auch von der Verfassung, der kirchlichen Ordnung und Form, dem Vereinsleben usw. Die kirchliche Arbeit soll daher praktische Arbeit sein, die bleibende Früchte hervorzubringen bemüht ist. 3. Aber bei dieser konkreten und vielgestaltigen, nicht weltfremden sondern wirklichkeitsfrohen Arbeit muß die Kirche Richtung und Ziel sich von ihrem Haupt Christus geben lassen und demgemäß jeden Erfolg nur insofern gelten lassen, als er dem Aufbau des Reiches Gottes oder der Ausbreitung wirklicher Frömmigkeit und Sittlichkeit dient. 4. Je fester und heller dies erfaßt wird, desto lebhafter und konkreter wird die positive Arbeit in der Welt sein und desto sach- und zweckgemäßer wird sich auch die Organisation der Kirche und ihrer Arbeit gestalten. Dagegen ist die übermäßige Lust am Organisieren in der Kirche wie auch sonst im Leben leicht ein Zeichen des Mangels an Kräften des Geistes.

So ist also der in der Kirche und ihren Gliedern wirksame Gottesgeist der Grund dazu, daß die Kirche in die Welt hinaustritt und in den Formen des geschichtlich weltlichen Lebens das Reich Gottes baut und ausbreitet. Dabei soll ihrem Ursprung wie ihrem Zweck gemäß der Wille Christi in der Geschichte verwirklicht werden und hierzu mit den Trieben heil. Geistes zugleich alle natürliche Willensenergie und Verstandesklarheit in Tätigkeit treten. Zwar tut der Geist alles, aber er tut es in und durch Menschen und daher nur dann, wenn auch diese alles tun. Das sind Sätze, die der evangelischen Christenheit nicht genug eingeschärft werden können, denn man kann oft zweifelhaft sein, ob sich hinter dem Trost, daß Gott es tun wird, mehr Frömmigkeit oder mehr Gleichgültigkeit und Resignation verbirgt. Wer wirklich will, was Gott will, dem genügen Velleitäten nicht, sondern Wille und Verstand bieten ihre ganze Kraft auf, um Wirkliches zu schaffen. Aber von diesem Gedanken her wird auch das Interesse und die Beteiligung an der Ausgestaltung des äußeren Kirchentums sehr erheblich zu verstärken sein. Man ist bei Protestanten oft zu schnell zufrieden mit der „Magdgestalt" der evangelischen Kirche. Der Konservatismus der einen und der Utopismus der anderen pflegten genau gleich ziel- und gedankenlos zu sein. Demgegenüber soll man sich klar sagen,

daß die geltenden kirchlichen Ordnungen nicht in höherem Sinne von Gott sind als alle geschichtlichen Ordnungen. Sie sind in der Kirche entstanden und haben in ihr gewirkt als menschliche Versuche dem göttlichen Geist entsprechende Organe zu schaffen. Sie haben dabei die Art objektiven Geistes gewonnen und sind daher willenhaft und zäh wie dieser es immer ist. Sie haben aber auch mannigfache Wandlungen erlebt und die Gegenwart ist wieder daran sie umzubilden. Bei solchen Bemühungen gilt nur der Maßstab, wie es am besten gelingt, Christus unter das Volk zu bringen, freilich ohne ihn unterwegs zu verlieren. Dem Leser mag es auffallend erscheinen, daß wir uns in bezug auf die Fortbildung des Kirchentums so entgegenkommend äußern, während wir hinsichtlich einer Bekenntnisänderung schwere Bedenken hatten, S. 363. Nun unterfällt das eine wie das andere der Kategorie des objektiven Geistes und die Ausprägung dieses ist an sich, wie wir es auch hinsichtlich des Bekenntnisses zeigten (S. 365), veränderlich. Trotzdem besteht zwischen dem Bekenntnis und der Ordnung des Kirchentums ein erheblicher Unterschied. Jenes umschreibt den Eckstein in allen seinen konstanten Beziehungen zum Bau auf Grund geschichtlicher Offenbarung, diese gibt den Weg an, wie Christus in das Leben eingeführt werden kann. Bei ersterem sind wir also gebunden sowohl durch die Offenbarung als die Geschichte als auch durch die objektive Ebenmäßigkeit der Wirkungen Christi in der Geschichte der Kirche. Bei letzterem dagegen sind wir auf die Erwägung der beständig wechselnden Lage der menschlichen Geschichte mit ihren Möglichkeiten gewiesen. Nur Christus soll der Grund des Baues sein und so seine Lage und Richtung bestimmen. Das ist eine gemeinsame christliche Erkenntnis, für die man daher auch tunlichst die gemeinsame Ausdrucksform bewahren wird. Ob man dagegen die Fenster zum Ausblick breit oder schmal, weiß oder bunt macht, ob man die Stufen oder Türen zum Eingang hoch oder niedrig baut, das sind Fragen, die nach der praktischen Erfahrung in verschiedener Zeit verschieden beantwortet werden dürfen. Dabei ist natürlich nicht zu verkennen, daß auch hier das Überkommene schon wegen der Kraft der Gewohnheit und in der Erinnerung an seine früheren Erfolge sich als ein Faktor geltend machen wird, der nur allmählich und unter sorgsamer Wahrung des Zusammenhanges

zwischen dem Gewordenen und dem Werdenden gewandelt werden kann, wenigstens in dem regulären Gang der Entwicklung. Aber die Schwierigkeiten, die sich hierbei ergeben, beziehen sich nicht direkt auf Offenbarung und Glauben, sondern erwachsen aus der Gewohnheit und den geschichtlichen Verhältnissen. Somit ist aber der relative Unterschied in unserer Beurteilung von Bekenntnis und Kirchentum in der Sache selbst begründet.

9. Wir haben bisher das Verhältnis des göttlichen und des menschlichen Wirkens in der geschichtlichen Kirche im wesentlichen als eine reguläre Entwicklung betrachtet, wiewohl auch gelegentlich von dem unerwarteten Aufsteigen neuer Kräfte die Rede war. Nun tritt aber derartiges nicht bloß an den großen Epoche bildenden Wendepunkten, die sich auf das gesamte kirchliche Leben erstrecken, in Erscheinung, sondern es macht sich auch auf den einzelnen Gebieten des kirchlichen Lebens oder in kleineren Kreisen desselben Ähnliches bemerkbar, Wir haben schon dort, wo wir die biblische Auffassung von dem Wirken des heil. Geistes wiedergaben (S. 322), auf die besonderen Geistwirkungen in den Charismen verwiesen. Wir müssen sie in unserem Zusammenhang ein wenig genauer betrachten, um vor allem darüber klar zu werden, ob auch in der Kirche der späteren Zeit Charismen erwartet werden dürfen. Paulus hat uns einmal eine deutliche Übersicht über die Charismen gegeben, 1. Kor. 11, 4—11. Er unterscheidet drei Gruppen. Die erste umfaßt eine besondere Steigerung des Erkenntnisvermögens zur Wirkung auf die Gemeinde. Es ist die Rede der Weisheit und die Rede der Erkenntnis. Beide verhalten sich so zu einander wie das praktisch sittliche Verständnis und der religiöse Tiefblick. In der zweiten Gruppe handelt es sich um die Befähigung zu äußerlich wahrnehmbaren Wundertaten. Dazu gehörten der Glaube, wie er Berge versetzen kann (1. Kor. 13, 2; Mt. 17, 20; 21, 21), die Gaben der Heilungen, der Anwendung von übernatürlichen Kräften (vgl. 1. Kor. 5, 4 f.), der Hilfeleistungen und der Leitung (letztere 1. Kor. 12, 28). Dazu kommt eine dritte Gruppe, welche die Prophetie, die Unterscheidung der Geister, das Zungenreden und seine Auslegung in sich faßt. Wir haben hierbei zu denken an das Vermögen so Gottes inne zu werden, daß neue Einzelerkenntnisse oder Ideale in der Seele emporsteigen und zu gemeinverständlichem oder auch bloß gefühlsmäßigem

Ausdruck drängen. Aber die neuen Erkenntnisse sind nicht sicher, sondern sie bedürfen unter Umständen der Kritik und Erläuterung (1. Thess. 5, 19ff.; 1. Kor. 14, 29. 35; Röm. 12, 6). Vollends soll das Zungenreden in der Gemeinde nur gestattet sein, wenn Personen anwesend sind, die es gemeinverständlich zu deuten vermögen (1. Kor. 14, 5. 27). Alle diese Gaben unterstehen aber der gemeinsamen Zweckbestimmung, daß sie der Gemeinde Nutzen bringen (1. Kor. 12, 7; 14, 12. 17. 19. 27), etwa durch positive sittliche Förderung (1. Kor. 12, 14—25; Röm. 12, 4ff.) oder durch Vertiefung und Erweiterung des Glaubens und der Liebe (Eph. 3, 16—19). Paulus hat in der regelmäßigen Wortverkündigung die eigentliche Stätte der Geistoffenbarung erkannt, aber er hat auch ein besonderes gesteigertes Wirken des Geistes als für die Gemeinden nützlich, wenn auch nicht gerade gefordert so doch anerkannt. Es ist dreierlei, woraus sich die Erscheinung der Charismen verstehen läßt. Zunächst werden wir zu denken haben an eine besonders kräftige Erregung bei dem religiösen Erlebnis mit einem tiefen Empfinden der übernatürlichen die Seele bewegenden und antreibenden Wirkungen des heil. Geistes. Diese Empfindung und Erregung warf sich dann auf die natürliche Seelenkraft, welche bei der betreffenden Person die stärkste war und den Zusammenhang ihres seelischen Lebens vor den übrigen bestimmte. Indem nun aber der Geist zur Betätigung an anderen Personen antrieb, wurde der wirkliche oder auch nur angenommene Bedarf dieser, etwa die innere oder äußere Not, zu einem weiteren Motiv zur Betätigung der gottgegebenen und selbstgewollten Kräfte an den Gliedern der Gemeinde. So kam es etwa zu der umfassenden und tiefen Erkenntnis der Erlösung und ihrer sittlichen Folgen, in der wir das Wesen der Inspiration erkannt haben, vgl. Bd. I, 249f. So kam es aber auch zu dem Drang leitend, belehrend oder helfend der Gemeinde zu dienen, sie durch besonders stark empfundene einzelne Erkenntnisse oder Gefühlsregungen zu erbauen oder auch den Kranken Heilung zu verschaffen. — Das Evangelium deuten und auf das Leben anwenden, neue Einzelerkenntnisse oder starke Gefühlswellen in die Gemeinde werfen und endlich auch an den äußeren Nöten und Schwierigkeiten die Wunderkraft des Geistes erproben — darum hat es sich im wesentlichen bei diesen Charismen gehandelt. Daß man sie als etwas Wunderbares ansprach, ist durchaus begreiflich,

denn Träger wie Empfänger der Gnadengaben hatten dabei die Empfindung der Nähe Gottes und seiner Wirksamkeit (vgl. Bd. I, 357). Freilich spricht Johannes dann deutlich aus, was bei Paulus doch auch schon durchschimmert: *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν* (1. Joh. 4, 1).

Auf Grund dieser Analyse ist die Frage, ob es auch in der späteren Kirche Charismen gegeben hat, unschwer zu beantworten. Daß starke religiöse Erregungen zusammen mit einem tiefen Empfinden der im Leben vorhandenen Nöte und Schäden sich in einer Person mit den vorhandenen hervorragenden natürlichen Gaben und Neigungen so verbinden können, daß die gesamte Lebensrichtung und Tätigkeit des Menschen dadurch bestimmt werden, ist weder psychologisch unmöglich noch auch im Leben allzu selten. Indem die natürliche Begabung und die inneren Impulse einander gegenseitig steigern, kann die Tätigkeit einer solchen Persönlichkeit sich freilich in das Außerordentliche erheben. Je innerlicher dabei das Gottesempfinden ist, desto lebhafter wird das Bewußtsein der eigenen Schwäche und Unzulänglichkeit, aber auch der Impuls in der Kraft des Geistes wirken zu müssen, werden. Damit werden aber auch die Bedingungen zu einem großen und eindrucksvollen Wirken, nämlich die Selbstlosigkeit und der Glaube an die ins Auge gefaßte Sache sowie die schrankenlose Hingabe an sie, in dem Menschen geschaffen. Und so versteht sich dann auch ein Erkennen oder ein Wirken, das weit über das gewöhnliche Menschenmaß hinausreichen kann. Ob dies sich in äußerlich wahrnehmbaren einzelnen Wundern darstellt oder in religiösen und moralischen Wirkungen von außergewöhnlichem Umfang oder in einer im Tiefsten umbildenden Kraft sich kundgibt, ist sachlich ziemlich gleichgültig. Dabei ist noch zu erwägen, daß die Stetigkeit und Wucht eines derartigen Wirkens je nach dem Grade der dafür notwendigen Bedingungen erheblich verschieden sein können, gerade so wie auch die natürliche „Begabung" sich in mannigfaltiger Abstufung darstellt. Wir werden daher auch in unserem Fall nur dann von charismatischer Ausrüstung eines Menschen sprechen, wenn sie in dem Grade des Außerordentlichen und weitere Kreise Bestimmenden zur Auswirkung gelangt. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß ähnliche Erscheinungen, wenn auch in weniger wirkungsreicher Weise, in

dem gewöhnlichen Christenleben wahrzunehmen sind, denn die Bedingungen, auf denen die Charismen beruhen, sind ja an sich in jedem christlichen Leben bis zu einem gewissen Grade gegeben. Wir werden aber im sachlichen Interesse gut tun nur dort von Charismen in dem Leben unserer Tage zu reden, wo eine besondere Innigkeit des religiösen Empfindens und Wollens mit höchster natürlicher Begabung auf gewissen Gebieten sich nicht nur berührt, sondern sich zur Einheit des Wirkens vereinigt.

10. Wir können jetzt die Bedeutung der Charismatiker für das Leben der Kirche feststellen. Es sind die genialen Persönlichkeiten im Leben der Kirche, fromme Genies und geniale Fromme. Ihre besondere Begabung kann sich auf verschiedene Seiten des Lebens der Kirche richten. Es können Personen sein, in welchen die besondere Tiefe religiöser Intuition sich mit spekulativer oder dialektischer Begabung zu neuer Erkenntnis des Wesens der Religion und ihrer Bedeutung verbindet. Man kann dabei an bahnbrechende Theologen oder an große Meister der erbaulichen Rede denken. Es können, zweitens, Menschen sein, in denen sich die Triebe des heil. Geistes zu Christus mit umfassenden organisatorischen oder politischen Fähigkeiten verbinden, sodaß sie die Kirche zu Neuem zu führen, zu reformieren, um- und auszubauen vermögen. Es kann, drittens, hohe dichterische oder sonstige künstlerische Begabung sich mit dem Wirken des heil. Geistes in gewissen Personen so durchdringen, daß sie ungezählte Herzen die Herrlichkeit Gottes spüren lassen. Man kann, viertens, an Männer und Frauen denken, die von dem Geist mit Erbarmen erfüllt sind wider die innerlich oder äußerlich Darbenden und die hiermit sozialen Tiefblick und den Mut zur Tat vereinigen. An die großen Anfänge der Arbeiten auf den Gebieten der Inneren Mission wäre hierbei vor allem zu denken, aber auch Krankenheilungen verschiedener Art mögen hier in Betracht kommen, denn daß auch bei solchen geistige und religiöse Kräfte durchgreifend in Wirkung treten können, wird durch die Empirie mannigfach bewährt. — Aber, um es nochmals zu sagen, neben diesen Charismatikern großen Stiles finden wir auch in unseren Gemeinden häufig Personen, die wie jene Männer in den Gemeinden des Paulus in engeren Kreisen und mit geringerer Kraft Ähnliches wirken oder doch vielleicht zu wirken vermöchten.

Welche Bedeutung hat das Auftreten der charismatischen Personen für die Kirche? Die Bedeutung der großen Geister in der Geschichte besteht im allgemeinen darin, daß sie neue Ziele und Urteile in das Leben des Volkes hineinwerfen und dadurch der Fortbildung des dieses leitenden objektiven Geistes dienen (vgl. Bd. I, 518 f.). So ist auch das Auftreten der großen Charismatiker in der Geschichte der Kirche zu verstehen. Auf Grund ihres besonderen Erlebens und ihrer Begabung fühlen sie sich angetrieben etwas Neues zu sagen oder zu schaffen. Aber dies ist immer verbunden mit dem Bewußtsein von Mängeln und Lücken in der zurzeit die Kirche leitenden Fassung des objektiven Geistes, denn aus diesem quillt eben das Neue nicht hervor, dessen Notwendigkeit ihnen innerlich gewiß geworden ist. Es kann lange dauern, ehe sie sich hierüber klar werden. Aber immer ist die Kritik bei den echten Größen nicht das erste Element, sondern sie ergibt sich erst aus dem positiven Drang etwas zu sagen oder zu schaffen, das der Gemeinde Christi wirklich dient, dem aber die vorhandene Tendenz der Kirche zweifelnd oder ablehnend entgegensteht. Aus letzterem wächst dann erst die Kritik an der Kirche der Zeit hervor. Es kann sich dabei je nach den Gaben solcher Personen um ein neues tieferes Verständnis der christlichen Religion oder ihrer Lehre handeln, es kann angesichts des Verfalls der Kirche die Besserung des Kirchentums sich ihnen als dringende Pflicht darstellen oder es kann im Hinblick auf die den Gemeinschaftswillen zersetzenden sozialen Gegensätze die soziale Tendenz der christlichen Liebe sie zur Forderung eines bewußten Wirkens der Kirche auf die Erneuerung der sozialen Anschauungen und Zustände treiben. Es werden schließlich an den großen Wendepunkten der Geschichte auch Geister auftreten, in denen alle diese Antriebe eine umfassende Begabung in Bewegung setzen überhaupt zu „des christlichen Standes Besserung“, man denke an Luther, den Reformator der abendländischen Kirche.

In allen solchen Fällen ist es unvermeidlich, daß der Einzelne vermöge der von dem Geist in ihm angeregten besonderen Erkenntnis und Kraft nicht nur zu neuem positiven Schaffen für die Kirche drängt, sondern auch die dem entgegenstehenden kirchlichen Ordnungen und Anschauungen bekämpft. Umgekehrt, kann die Kirche in der Regel zunächst nicht anders — je um-

fassender die neue Tendenz ist, desto weniger — als die gegebene objektive Tendenz der Christenheit oder das überlieferte Verständnis der Erlösung Christi vor allen Veränderungen, seien sie Vereinfachungen und Konzentrationen, seien sie Erweiterungen und neue Konsequenzen, zu bewahren. Nun ist aber dieser objektive Geist, der das Leben der Kirche leitet, weder schlechtweg irrtumsunfähig noch auch wider Erstarrung und Veräußerlichung geschützt, wie wir gesehen haben, S. 374. Zwar ist Christi Erlösung unwandelbar, aber das menschliche Verständnis von ihrer Kraft und Bedeutung kann abnehmen oder zunehmen. Folglich kann grundsätzlich nichts dawider eingewandt werden, daß der heil. Geist Personen zu einem tieferen Verständnis der Erlösung und einer weiteren Erkenntnis ihrer erneuernden Bedeutung für das kirchliche wie das völkische Gesamtleben erweckt als die Kirche es bisher erreicht hatte, zumal wenn man den engen Zusammenhang der Kirche mit dem sonstigen menschlichen Gemeinschaftsleben in Betracht zieht. Der Charismatiker will also nicht Christus etwas anhängen, was bisher nicht war und er will auch nicht sein Erlösungswerk irgendwie verändern. Er will lediglich in der Kraft des Geistes Christus und sein Werk tiefer und umfassender erkennen und in dem Leben wirksam machen als es in der Kirche seines Zeitalters üblich ist. Dies und nur dies ist es, worauf es ihm ankommt. Nun ist er aber einer und die Personen, welche sich ihm alsbald anschließen, sind nicht immer über jeden Zweifel erhaben. Wohin seine Absicht führt, läßt sich nicht immer sicher absehen. Sodann ist er ein sündiger Mensch, der irren kann im Verständnis Christi und der auch leicht in der Leidenschaft seines neuentfachten Wollens sich in der Wahl von Personen und Mitteln vergreifen kann. Man versteht aus alledem den Zweifel und den Widerstand der Kirche in bezug auf das Neue und die Neuerer. Die Entscheidung in den Kämpfen, die sich hieraus ergeben, ist im Prinzip nicht schwer zu treffen. Es handelt sich zunächst darum, ob die neue Theorie oder Praxis als vernünftig und zweckmäßig erkannt werden kann. Liegen in dieser Hinsicht keine Bedenken vor, so fragt es sich weiter, ob sie wirklich aus göttlichem Geiste stammt. Dies ist danach mit Sicherheit zu entscheiden, ob der Geist in Christus und seine Erlösung hineinführt oder ob er von diesem Mittelpunkt irgendwie

fortführt. Indem die Christuserlösung der eigentliche Inhalt des Christentums ist, können neue geistige Antriebe nur dann als für die Kirche förderlich anerkannt werden, wenn sie den Menschen eines Zeitalters das Verständnis Christi erleichtern und vertiefen und sie zugleich zur Verstärkung des Dienstes am werdenden Gottesreiche kräftigen. Dafür kann man auch sagen, nur dann ist der Trieb des Geistes recht und nicht durch natürliche Neigungen gebrochen oder verfälscht, wenn er stetig und unzweideutig sich zur Belebung und Erhaltung des Glaubens und der Liebe in einem Zeitalter als geeignet erweist, denn Glaube und Liebe in den Seelen zu wecken ist das eigentliche Anliegen des Christentums in der Welt. Wo dies wirklich geschieht, werden sich die Ansätze eines neuen Verständnisses in der Kirche in schnellerer oder langsamerer Entscheidung durchsetzen und dadurch die Tendenz des objektiven Geistes in der Kirche umbilden. Wenn aber die Kirche solchen positiven Ansätzen der Erneuerung dauernden Widerstand entgegensetzt, so bringt sie sich hierdurch wie durch andere verpaßte Gelegenheiten um einen ihr möglichen Fortschritt im Verständnis und in der Anwendung der Erlösungsidee.

In der Geschichte werden auch in dieser Entwicklung die Gegensätze durch allmähliche gegenseitige Anpassung überwunden, wobei natürlich das Neue oder auch das Alte die große Linie der Entwicklung des objektiven Geistes stärker beeinflussen kann. Aber auch das ist möglich, daß das Neue wie das Alte zu keinem durchgreifenden Ausgleich zu gelangen vermögen und darüber die Kirche auseinanderbricht oder Sekten von ihr absplittern. Dies kann wohl auch im Kampf der Richtungen gelegentlich in Aussicht genommen werden. Doch ist in der Regel die geistige Kraft der abweichenden Lehrmeinungen oder kirchenpolitischen Programme nicht so stark, daß es wirklich zum Bruch kommt. Stillschweigende oder ausdrückliche Kompromisse führen im Hinblick auf die Hemmungen des kirchlichen Lebens, die so entstehen müßten, zumal in schweren Zeiten, über die Konflikte geringerer Art hinweg. Aber wo und wie immer bei dem Neuerern heil. Geist wirksam ist und daher irgendwie tiefer in das Verständnis der erlösenden Gottesherrschaft eingedrungen wird, da hält der Glaube daran fest, daß dies sich auch durchsetzen wird, so verschlungen die Wege der Geschichte auch auf

diesem Gebiete sein mögen, denn jeder rechte Impuls des Geistes muß einmal seine Kraft in dem Gefüge der Kirche zur Auswirkung bringen, mag es dann auch ganz anders geschehen als wir es erwartet haben. — Es braucht kaum besonders gesagt zu werden, daß das, was wir in bezug auf die Bedeutung der charismatischen Kräfte für die kirchliche Gesamtentwicklung ausgeführt haben, in seiner Weise auch Anwendung findet auf die weniger kräftigen und daher nicht ins Weite gehenden Gedanken und Absichten der von Gott sonderlich befähigten Glieder der Einzelgemeinden. Auch in diesen engen Kreisen darf der Geist nicht gedämpft und soll heiliger Kraft und Eigenart der Weg zum Wirken nicht verlegt werden. Vielleicht gäbe es weniger Klagen über den Mangel an „lebendigen Gemeinden", wenn die Leiter der Gemeinden wie der Gesamtkirche sich dies mehr vor Augen hielten und die bureaukratische Korrektheit dem gegenüber unter Umständen zurückstellten. — Aber über alles dies wird man in der Theorie verhältnismäßig leicht sich verständigen. In der Praxis bereitet es fast immer Schwierigkeiten. Aber es gibt doch auch ein Charisma der *κυβερνήσεις*. Es ist nicht eben häufig. Und seine Bedeutung besteht sicher nicht nur in dem Bremsen und Zurückdämmen, sondern mehr noch in dem Blick für wirkliche Kräfte und der Fähigkeit sie in der Kirche und für sie wirksam zu machen. Auch dies Charisma ist, wenn man es nicht etwa mit der Technik und Routine der Verwaltung verwechselt, aus dem Geist und kann daher den echten Trieben des Geistes nicht widerstreben.

11. Die Tätigkeit des heil. Geistes in der Kirche hat somit einen doppelten Erfolg. Einerseits läßt er das Christentum individuell werden, andererseits wirkt er Einheit, sofern er von dem einen Herrn ausgeht und zu ihm hinzieht. Schon die alttestamentliche Gemeinde lebte der Hoffnung, daß Gott sein Volk zu einer Herde unter dem verheißenen Davididen zusammenfassen werde (Mi. 2, 12; 4, 7 f.; Ez. 34, 23; 37, 4). Nach dem Neuen Testament gilt nicht nur von Israeliten, sondern auch Heiden der Wille Christi: *καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν* (Joh. 10, 16; 11, 52; 1. Ptr. 2, 25). Diese Einheit der Kirche ist nun hinsichtlich der geistlichen Gemeinschaft der Personen, die der Geist zu dem einen Herrn und dem einen Vater hinführt, selbstverständlich, denn sie leben wirklich ein übernatürliches

Leben und sind daher ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα (Eph. 4, 3 ff.) und καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη (Röm. 12, 5). Die christliche Gemeinschaft ist demnach an sich über alle natürlichen, nationalen und sozialen Gegensätze erhaben und verbindet die, welche durch diese geschieden sind, in Christus zur Einheit: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal. 3, 28). An dieser geistlichen Einheit ist demnach hinsichtlich aller Wiedergeborenen über die Zäune der Konfessionen hinweg festzuhalten, denn Gottes Reich wird in aller Welt und in allen Kirchen. Und diese Einheit ist trotz aller Gegensätze eine Realität, die denen, für welche die Kirche nicht in der Politik aufgeht, als solche zu Bewußtsein kommt und in der Gemeinsamkeit letzter Interessen und Maßstäbe erlebt werden kann. Bei dieser Sachlage ist es aber verständlich, daß die Frage nach der Möglichkeit der Vereinigung der Konfessionen immer wieder aufgeworfen wird. Mehr noch als die Irenik weist die interkonfessionelle Polemik hierauf hin, denn welchen anderen Sinn hat sie, wenn sie etwa nicht nur politischen Machenschaften dient, als den, daß man hofft auf Grund des gemeinsamen religiösen Besitzes, wie ihn etwa Eph. 4, 3 ff. zusammenfaßt, die anderen Konfessionen oder doch Glieder von ihnen für die eigene Überzeugung zu gewinnen und sie von den Irrtümern zu befreien, die sie an der vollen Entfaltung der Kraft des Christentums behindern? Und was anderes beweist die gegenseitige Aufmerksamkeit der Kirchen aufeinander und die trotz aller Gegensätze wahrnehmbare Neigung voneinander zu lernen als das Bewußtsein davon, daß Christus auch außerhalb der eigenen Hürden wirksam ist? Wenn der Geist Gottes überall dasselbe Werk treibt, indem er alle zu Christus zieht, sollte es da undenkbar sein, daß er in den verschiedenen Konfessionen Personen erweckt, die es verstehen, in seiner Kraft Wahrheit auszubreiten und Irrtum abzustoßen? Das ist es, warum gerade in diesem Zusammenhange der Dogmatik diese Frage sich aufdrängt. Freilich, heil. Geist allein dürfte durch reine Organe das Werk treiben, utilitaristische Erwägungen, wie etwa die Förderung der nationalen Interessen oder der einheitlichen Machtstellung der Kirche in der Weltpolitik, müßten dabei ganz ausgeschlossen sein.

Aber nicht nur festgewurzelte Gewohnheiten langer Jahrhunderte mit ihren unbeugsamen Vorurteilen machen sich gegen

derartige Erwägungen geltend. Die geschichtliche Tendenz der Konfessionen mit ihrer Ausprägung in festen lebendigen Formen schließt ja auch den wechselseitigen Gegensatz der Konfessionen in sich. Gegensätze, welche bis in die Tiefen des unbewußten Lebens hinabreichen, würden bei solchen umfassenden Unionstendenzen aufgerührt werden. Dazu kommt, daß diese Gegensätze fast unlösbar verknüpft sind mit tiefsten geschichtlichen Erinnerungen, mit nationalen Bedürfnissen, Gewohnheiten und Höhepunkten, mit politischen Idealen und sozialen Anschauungen, denn die Kirchen greifen eben überall positiv wie negativ viel tiefer in das gesamte geschichtliche Leben der Völker ein als es zeitweilig den Anschein haben mag. Diese Beziehungen auflösen hieße der Kirche den Boden unter den Füßen fortziehen und es wäre zudem praktisch unmöglich. In dieser Richtung kann sich daher das Streben nach kirchlicher Einheit unmöglich bewegen. Wohl aber ist eine religiöse und sittliche Gemeinschaft der Kirchen zu erstreben, welche die Gemeinsamkeit der Hauptaufgaben an der Welt in Wort und Tat anerkennt und wo gemeinsame Arbeit notwendig ist, sie leistet. Die Kirchen dürfen nicht, wenn der Geist Christi sie wirklich leitet, sich zu bloßen Werkzeugen der Politik und der gerade herrschenden öffentlichen Meinung machen, sondern sie sollen ihr eigenes Urteil der Welt gegenüber vertreten, sie sollen den Blick für die gemeinsame Aufgabe und die christliche Bruderliebe auch in Zeiten der schärfsten Gegensätze der Völker untereinander nicht verlieren. Das darf natürlich nicht in dem Sinn verstanden werden, als wenn Irrtum oder Sünde bei anderen Kirchen oder auch in der eigenen Kirche gebilligt oder, was auf dasselbe hinausläuft, absichtlich übersehen werden. Gerade die christliche Bruderliebe nötigt ja dazu wider alles Schädliche und Irrige bei sich wie bei den anderen Zeugnis abzulegen, denn nur so kann eine Kirche ihrem letzten Zwecke das Reich Gottes auf Erden hervorzubringen gerecht werden. Der geistige Kampf der Kirchen miteinander wird daher in absehbaren Zeiten nicht aufhören. Aber er soll nicht in Rechthaberei und Herabsetzung geführt werden, sondern in der Zucht heiligen Geistes und mit der inneren Bereitschaft voneinander zu lernen. In diesem Sinn läßt sich eine Einheit der Kirchen untereinander erstreben, wenn der Geist Gottes so in ihnen wirksam wird, daß ihre Tendenzen in wirksame

innere Beziehung zueinander treten. Aber darüber hinaus bleibt als letztes Ziel die vollkommene Verständigung und innere Einheit bestehen, die aber, wie gesagt, keineswegs zu einer Austilgung der durch die nationale Art, Bildung und Kultur der Völker bedingten Eigenart der Kirchen führen soll. Auch wenn in einem Zeitalter die Gegensätze der Konfessionen verschärfte Formen annehmen und gerade dann, ist das Strebeziel der kirchlichen Einheit im Auge zu behalten. Der Geist Gottes, der zu dem einen Christus treibt und die Menschen mit den entsprechenden Kräften ausrüstet, läßt den Gedanken an dies Ziel in der Christenheit nicht verschwinden. Aber gerade um dieses Zieles willen darf es auch an Gegensatz und Kampf nicht fehlen.

12. Wie in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts seit Schleiermacher und Hegel die Bedeutung der Kirche in der Theologie zur Anerkennung gelangte, so muß auch unsere Zeit aus dem Übergang vom Historismus zu einer geschichtsphilosophischen Denkweise erneut den Anlaß zu einer theoretischen Durchdenkung des Kirchenproblems schöpfen, aber auch zu einer Anwendung der gewonnenen Gedanken auf das kirchliche Leben. Der Gedanke einer Philosophie der Kirche hat das Abendland schon früh beschäftigt, aus ihm sind erst die Ideen einer Staats-, Kultur- und Geschichtsphilosophie hervorgegangen. Auch heute wäre es angesichts der neuen Lage eine reizvolle Aufgabe einer Philosophie der Kirche nachzudenken. Nicht nur das Wesen der Kirche oder der religiösen Gemeinschaft würde dadurch geklärt werden, sondern es würden sich auch mannigfaltige Aufschlüsse über den geistigen Zusammenhang der Menschheit, über die Art des objektiven Geistes und über die Offenbarungsweise des absoluten Geistes in aller Geistigkeit der Menschheit und deren Entfaltung ergeben. Wir können dieser Aufgabe an diesem Orte nicht weiter nachdenken, sondern wollen nur die wesentlichen Resultate der bisherigen Darstellung zusammenfassen. Der Kirchengedanke steht zu vier maßgebenden Punkten der christlichen Lehre in engster Beziehung. Erstens ist er eine notwendige Ergänzung zu dem Verständnis des Werkes Christi, denn die Kirche ist die Darstellung des geschichtlichen Erfolges dieses Werkes. Zweitens ist die Kirche die Gamtheit des Lebens, das aus dem von dem heil. Geist bestimmten sozialen Zusammenhang der Menschen hervorgeht. Drittens ist das Leben der Kirche

das Widerspiel des von Unglauben und Selbstsucht bestimmten natürlichen Lebens der Menschheit. Im Zusammenhang hiermit entfaltet sich, viertens, in ihr die Idee der Menschheit zu ihrer Vollendung, indem der sie leitende Gesamtwille der Art und dem Bedarf der menschlichen Natur entspricht. Im Zusammenhang hiermit ist auch der Missionstrieb in der Kirche zu verstehen. Man begründet ihn nicht ausreichend durch den Hinweis auf den Missionsbefehl Christi oder auf politische Kulturinteressen. In Wirklichkeit handelt es sich um den tiefen geistigen Drang die Herrschaft des absoluten Geistes in allen Geistern zum Bewußtsein zu bringen, wenn eine Menschengemeinschaft in reiner Geistigkeit Organ des absoluten Geistes geworden ist. Indem Jesu erste Jünger des Fortbestandes des in Jesus wirksamen absoluten Geistes an seiner Auferstehung inne wurden, empfingen sie den Antrieb seinem Geist die Menschenwelt zu unterwerfen oder dann den Missionsbefehl (vgl. S. 207). Und dies wiederholt sich mit innerer Notwendigkeit überall, wo lebendige Kirchen vorhanden sind, sobald sie erst der nächstliegenden Aufgaben der Ordnung des eigenen Gemeinschaftslebens Herr geworden sind. — — Indessen mit alle dem ist zunächst das Ideal der Kirche bezeichnet, aber auch die geschichtliche Verwirklichung dieses Ideals in der Kirche als eine weltgeschichtliche Aufgabe von weitestem Einfluß auf das Gesamtleben der Menschheit erkannt. Die Kirche hat somit nicht nur die Sache eines kleinen Kreises frommer Seelen zu betreiben, sondern, was sie tut und leistet, ist letztlich eine Sache der Menschheit oder die Grundlage wie die Spitze aller Kulturarbeit im tiefsten Sinne. Das gilt nicht nur von ihrer sozialen Arbeit, sondern in weiterem Umfang noch von ihrer Religion und Weltanschauung. Aber diesen Aufgaben kann die Kirche nur gerecht werden, wenn sie jede Gelegenheit wahrnimmt in der Welt zu wirken, ohne sich aber dabei an die Welt und in der Welt zu verlieren, denn ihre Kraft hängt davon ab, daß sie ihre Eigenart rein erhält. Es liegt in der Natur des Kampfes der Kirche um die Welt, daß sie in der Geschichte sowohl Zeiten der Verweltlichung durchläuft als auch durch Entweltlichung sich von ihr befreit.

Nachdem wir jetzt von Wesen, Erscheinung, Entwicklung und Bedeutung der Kirche geredet haben, bedarf es weiter der Erwägung, wie und durch welche Mittel die Kirche ihre Glieder

zu Christus führt und bei ihm erhält. Man nennt sie die Gnadenmittel. Sodann erhebt sich die Frage nach dem Entwicklungsgang der Glieder der Kirche unter dem Einfluß der Gnadenmittel oder nach der sog. Heilsordnung. Endlich aber ist zuzusehen, wie die Kirche in das ewige Gottesreich übergeht und was wir hinsichtlich des Zustandes der einzelnen Geister in diesem Geisterreich hoffen dürfen. Hiervon handelt die Eschatologie. Diese drei Problemreihen sollen in den nächsten Kapiteln dieses Teiles erörtert werden.

Zweites Kapitel.

Die Gnadenmittel der Kirche.

§ 40. Die Gnade und die Gnadenmittel.

1. enn in der Kirche der heil. Geist durch Christus und Christus durch den heil. Geist und in beiden der Vater wirksam wird, so ergießt sich dadurch der absolute Geist in die geschaffenen Geister und es entsteht hieraus ein Gemeinschaftsleben von echter Geistigkeit, das der Anlage und dem Wesen der Menschheit entspricht. Dies Leben wird aber von Gott in der sündigen Menschheit gewirkt, indem Gott die durch die Sünde nach seiner Ordnung entstandene Gottesferne durch seine wirksame Nähe ersetzt und dadurch die Menschheit das werden läßt, wozu sie erschaffen und bestimmt ist. Sofern aber dies durch Überwindung und Vergebung des menschlichen Widerwillens gegen Gott geschieht, kommt die Herstellung der neuen Gottesmenschheit dieser als eine Tat der göttlichen Gnade zu Bewußtsein. Je näher der Mensch Gott kommt und je umfassender er den Zusammenhang des neuen Lebens und seinen Gegensatz zu dem Leben der Sünde überschaut, desto lebhafter und inniger wird in ihm die Erkenntnis der Gnade, denn er empfängt jetzt wirklich unausgesetzt *χάριν ἀντὶ χάριτος* (Joh. 1, 16). So wird ihm allmählich das ganze Leben zu einer Offenbarung der Gnade. Da aber das Leben, in dem er steht, ihm fortgesetzt aus der Gemeinschaft der Kirche zufließt, werden ihm die grundlegenden Funktionen der Kirche zu dauernden Gnadenmitteln. Wir wollen zunächst den Zusammenhang zwischen

der Gnade und den Gnadenmitteln erwägen und dabei von den neutestamentlichen Gedanken unsern Ausgang nehmen.

2. Die Gnade bezeichnet im allgemeinen den Willen Gottes den Sünder zu erretten, sie ist also die Liebe Gottes in ihrer Beziehung zu den Sündern (z. B. Luk. 1, 30; Act. 7, 46; Tit. 2, 11; Röm. 4, 16). Die Gnade ist aber nicht nur ein Ausdruck der göttlichen Liebesgesinnung, sondern sie ist auch die Erweisung des göttlichen Erlösungswillens an den Sündern, die als eine Ordnung zur Herstellung eines neuen Lebenszustandes wirksam wird. *Διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι* (Act. 15, 11; Eph. 2, 5; Act. 11, 23). *Ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (Eph. 3, 2). Wer sich von dieser Ordnung ab- und dem Gesetz wieder zuwendet, der ist dadurch aus der Gnade gefallen (Gal. 6, 4; Röm. 5, 14; 11, 6), d. h. er hat eine Lebensordnung mit einer anderen vertauscht. Es gilt vielmehr, nachdem man durch Christus Zugang zu der Gnade erlangt hat, fest in ihr zu stehen (Röm. 5, 2; 2. Tim. 2, 1; Hbr. 13, 9), die in uns statt der Sünde die Herrschaft ausübt (Röm. 5, 21). Die Gnade ist es, welche die Gerechtsprechung der Sünder oder die Anwendung der Erlösung Christi auf sie bewirkt: *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Röm. 3, 24). — Es ist hier nicht die Aufgabe das gesamte Wirken der Gnade darzustellen. Wir mußten nur hervorheben, daß die Gnade nicht nur der Liebeswillen Gottes, sondern auch die Erweisung und Betätigung dieses in einer neuen Ordnung zum Heil der Menschheit ist. Somit kann man die Gnade als die göttliche Durchführung des neuen Bundes bezeichnen. Deshalb sind die Apostel die *διάκονοι καινῆς διαθήκης*, sofern sie *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος* bezeugen (2. Kor. 3, 6; Act. 20, 24; Röm. 1, 5). Die Gnade ist daher einerseits der besondere Antrieb und die Kraft, welche den Boten des Evangeliums zu teil wird (Act. 6, 8; Röm. 5, 15; 12, 3; Eph. 3, 7; 6, 19), andererseits aber auch der Inhalt des Evangeliums, welcher dies selbst zu einer belebenden schöpferischen Kraft an den Hörer werden läßt. Der Herr selbst bezeugt und bewährt durch den Geist und seine Gaben den *λόγος τῆς χάριτος* (Act. 20, 32; 14, 3). Die Gnade läßt durch das schöpferische Wort des *καλεῖν* ein neues ewiges Leben in den Menschen entstehen (Gal. 1, 6; Röm. 8, 30; 9, 12; Kol. 3, 15; 1, 5;

2. Thess. 2, 14; 2. Tim. 1, 9), denn in diesem Worte ist der Geist selbst oder das πνεῦμα τῆς χάριτος (Hbr. 10, 29) wirksam (1. Thess. 1, 5; 2, 13; Act. 11, 21). Hiernach ist also zu urteilen, daß die Gnade sich verwirklicht in dem Wirken des heil. Geistes, wie es die Verkündigung des Evangeliums der Gnade begleitet (vgl. § 37,3). Gnade ist also sowohl der Inhalt des Evangeliums als auch der geistige Wille, welcher diesen Inhalt den Seelen zum inneren Besitz macht. Indem die Gnade aber in dieser Beziehung zu der formulierten Heilsbotschaft steht, erweist sie sich auch als eine dauernde Ordnung oder dann als die durch den neuen Bund geforderte Erweisung des Geistes. Diese Betätigung des Geistes geht aus dem Evangelium hervor und treibt die Seelen dadurch zu dem Inhalt des Evangeliums d. i. aber zu Christus und der Erlösung hin (Kol. 1, 28f.).

Gnade ist also 1. der in Christus wirksame Wille Gottes zur Erlösung (2. Tim. 1, 9f.) und auch 2. der Antrieb des Geistes zur Aneignung und Bewährung dieses Inhalts; und Gnade ist 3. in dieser doppelten Beziehung die Verwirklichung des neuen Bundes und somit 4. eine dauernde Ordnung der göttlichen Königsherrschaft, die Sünde und Tod aufhebt (Röm. 5, 21). Als solche wird aber Gnade 5. offenbar in dem Evangelium Christi und durch dessen Verkündigung. Hieraus ergibt sich aber weiter, daß Gnade wie in den Worten oder Gedanken des Evangeliums offenbar wird, so auch in den dem Geist Christi entstammenden Ordnungen des kirchlichen Lebens. So vor allem in der die christliche Heilsaneignung zur Vollendung bringenden Taufe (Tit. 3, 5—7; Kol. 2, 12f.; Eph. 5, 26). Sodann aber auch in der Abendmahlsfeier mit ihrer geistlichen Gabe. Schon Paulus hat Taufe und Abendmahl zusammengefaßt als die beiden großen schon bei der Erlösung aus Ägypten vorgebildeten Gaben, deren Nichtachtung zum Verderben gereicht (1. Kor. 10, 1—6). Hiervon wird später zu reden sein. Daß aber auch die außerordentlichen Geistwirkungen oder die Charismen Gnadenwirkungen sind, bedarf keiner besonderen Erwähnung. Von ihnen wurde S. 375ff. geredet und zugleich gezeigt, daß auch sie der Gemeinde dienen sollen als Hinleitung zu der in Christus gegebenen Erlösung.

3. Wir sehen, daß von Anfang an in der Kirche ein Komplex von Gedanken verkündigt und gewisse Handlungen vollzogen

worden sind, in denen die Gnade als die zum Erlöser hintreibende Energie des heil. Geistes sich als wirksam erwies. Diese *media salutis* sind nach der altprotestantischen Dogmatik von Gott eingesetzt, um das von Christus erworbene Heil in Gnaden den Menschen anzubieten und Glauben in ihnen zu erwecken und zu erhalten. Dabei werden die Sakramente von dem Wort unterschieden. Es wird Gewicht darauf gelegt, daß Christus nur zwei Sakramente eingesetzt habe und daher die übrigen fünf Sakramente der katholischen Kirche abzulehnen seien. Dabei darf aber daran erinnert werden, daß die Augsburgische Konfession offenbar die Buße auch zu den Sakramenten rechnet. Überhaupt wird es sich nicht empfehlen die im Protestantismus bräuchliche Zweizahl der Sakramente wie die Reformatoren ausschließlich auf die Einsetzung durch Christus zu begründen, denn dies könnte leicht als Gesetzlichkeit gedeutet werden. Es sind zwei Einrichtungen des Judentums, die von dem Geiste Jesu durchdrungen worden sind und sich in seiner Gemeinde zu allen Zeiten als Mittel der Gnade bewährt haben. Die Beziehung zu der christlichen Urzeit gibt beiden eine besondere Weihe und läßt das Bewußtsein der Einheit mit dem Kreise von Menschen, welche unmittelbar von Jesus Offenbarung empfingen, in den Herzen lebendig werden. So dienen sie dazu die Wirkung der Offenbarung den Seelen besonders kräftig eindrücklich zu machen. Nicht darin, was sie dem Menschen bieten, ist ihre Eigenart begründet, denn wie sie nur wirksam werden, wenn sie von besonderen Worten eingeführt und begleitet werden, so bringen sie den Menschen auch nichts anderes als was diese Worte besagen. Und diese Worte wiederum bieten nichts anderes als eine auf ein besonderes Erleben eingerichtete kurze Zusammenfassung des Inhaltes des Evangeliums. Daß das Evangelium, das sich auf alle Beziehungen des Lebens in vielen tiefen Gedanken erstreckt, hier in einem kurzen sichtbaren Akt zusammengefaßt wird und daß das Handeln des Geistes sich hier in einer einfachen sinnlich wahrnehmbaren Handlung darstellt — das macht die Eigenart der Sakramente im Verhältnis zum Wort aus. Was sich bei der Wortverkündigung in vielen Ansätzen allmählich in der Seele vollzieht, das wird ihr durch die Sakramente in einem umfassenden Vorgang dargeboten. Der Unterschied von dem Wort und seiner Wirkung ist also nicht etwa ein sach-

licher, sondern die Art des Wirkens ist eine verschiedene, die Differenz ist also nicht substanziell, sondern modal. So faßt die Taufe alle Gaben des Evangeliums, welche der Täufling vorher in der Vorbereitung kennen gelernt hat, zusammen in einer Handlung, durch die er in das Gottesvolk aufgenommen wird und die Gaben der in diesem gültigen neuen Verfassung, nämlich die Sündenvergebung und die Geistmitteilung, zum dauernden Lebensgut empfängt (Kol. 2, 12 f.). Und so vergewissert das Abendmahl die vom Geiste getriebene Seele der Nähe des Christus, der diese neue Verfassung gebracht und durch seinen Tod als beständig besiegelt hat. Die Wirkung in diesen Formen ist also, wie man sieht, anders als die des Wortes, aber sie bringt darum nichts anderes. Davon ist weiterhin genauer zu reden. Hier ist es genug an der Erkenntnis, daß Wort und Sakrament zusammen unter den Gesichtspunkt der Gnadenmittel fallen, daß sie aber in der Art ihrer Wirkungen voneinander verschieden sind.

Wenn man sich nicht auf den Standpunkt der gesetzlichen Begründung der Zweizahl der Sakramente stellt, so kann die Frage aufgeworfen werden, ob dem Bedarf der Gemeinde nicht besser entsprochen würde durch eine größere Anzahl sakramentaler Gnadenmittel. Daß auch anderweitige feste symbolische Handlungen in der Liturgie oder bei sonstigen religiösen Anlässen vorkommen und daß sie in ihrer Weise berechtigt sind, ist nicht in Abrede zu stellen. Aber entweder dienen sie nur zur Vorbereitung oder Einschärfung der beiden Sakramente oder es eignet ihnen nicht eine umfassende exhibitive Bedeutung wie sie diesen zusteht. So ist etwa die Konfirmation nichts anderes als eine Einschärfung der Bedeutung der Taufe. Die Beichte, welche man noch am ehesten in der Reihe der Sakramente vermissen könnte, ist auch in dem Protestantismus als Vorbereitung auf den Abendmahlsempfang erhalten. Die Ordination gilt nur einem besonderen Berufe und verpflichtet im übrigen das Individuum nur die ihm in der Taufe zugesicherten Gaben zu diesem Zwecke anzuwenden. Ebenso können für die Ehe unmöglich besondere geistliche Kräfte in Aussicht gestellt werden, die über das hinausgingen, was den Verlobten als christlichen Persönlichkeiten so wie so zukommt. Ebenso verhält es sich mit der letzten Ölung, denn alles, was dem Sterbenden an Trost und Kraft zugeführt werden kann, wird ihm durch die Absolution und das Abendmahl

zuteil. Demgemäß kann aber nicht gesagt werden, daß durch den Fortfall der fünf übrigen Sakramente der Christenheit irgendwelche Anregungen oder Kräfte entzogen werden. Dagegen wird man urteilen dürfen, daß gerade die Beziehung auf dieselben Gnade bietenden Handlungen in den verschiedensten Anlässen des Lebens zur Vertiefung in diese Handlungen anleiten und daher die Fähigkeit ihrer Wirkungen inne zu werden steigern wird. Man muß sich, um dies zu verstehen, die umfassende auf Vergegenwärtigung der gesamten neuen Gnadenordnung gerichtete Absicht der beiden Sakramente gemäß dem eben Gesagten vorhalten. Daß im übrigen auch aus sonstigen symbolischen Handlungen der, welcher sich ihnen innerlich erschließt, Gnadenwirkungen empfangen kann, ist um so verständlicher als ja auch sie nur Mittel zur Vertiefung der Wirkung der von ihnen begleiteten Worte sind. Aber es wäre verkehrt sie darum den beiden großen Hauptsakramenten der christlichen Urzeit zu koordinieren. Ebenso ist nicht zu bezweifeln, daß alle möglichen förderlichen oder hinderlichen Ereignisse im Leben dem Menschen zu Mitteln der Gnade werden können, wenn im Anschluß an sie in der Seele Gedanken des Wortes der Offenbarung belebt werden. Aber ebenso sicher ist, daß nicht diese Ereignisse an sich Gnadenmittel sind, sondern daß sie nur als entsprechende Rahmen für die betreffenden Worte Bedeutung gewinnen. Aber auch wenn von Männern, die dem Wort nicht gehorsam sind, gesagt wird, daß ihre Frauen sie *ἄνευ λόγου* bekehren sollen durch ihren Wandel (1. Ptr. 3, 1), ist es unfraglich, daß das Wort als das eigentliche bekehrende Element durch die Bekräftigung, welche es durch die Frömmigkeit der Frauen erhält, wirksam wird.

4. Indem das Christentum eine geistige Religion ist, muß das Wort der evangelischen Verkündigung als das eigentliche Gnadenmittel angesehen werden. Alle sonstigen Gnadenmittel kommen als solche nur in Betracht, sofern sie von dem Wort begleitet werden und zum Verständnis und zur Anwendung des Wortes dienlich sind. Das gilt in erster Linie von den beiden großen Sakramenten der Kirche. An sich sind sie symbolische Handlungen, deren Sinn und Bedeutung durch das Wort festgestellt und wirksam gemacht wird. Daher ist ihre Anwendung stets von der Rezitation der Einsetzungsworte begleitet, wodurch die Absicht der Kirche im Sinn und Geiste

Christi diese Handlungen zu begehen ausgedrückt wird und zugleich der Glaubensakt erweckt werden soll, vermöge welches der Mensch die im Sakrament dargebotene Gabe hinnehmen soll. Man könnte im Hinblick auf diesen Zusammenhang meinen, daß dann der Vollzug des Sakramentes überhaupt überflüssig werde, sofern ja das Wort schon an sich der Seele die Gabe darbietet. Aber hierbei verkennt man den Sinn der hier in Frage stehenden Worte. Sie treten ja als Vorbereitung einer bestimmten Handlung auf und leiten zu einem besonderen Erlebnis an, welches durch den Höhepunkt der Handlung erreicht werden soll. Sie haben somit die Art einer Verheißung an sich, welche in dem Sakramentsempfang ihre Erfüllung finden soll. Die Einsetzungsworte erwecken also einen Glaubensakt in bezug auf die besondere Gabe, die man im Sakrament empfangen soll, der Vollzug des Sakramentes aber läßt diese Gabe zum Erlebnis werden oder verwandelt diese innere gläubige Bereitschaft in ein Hinnehmen und Haben dessen, was das Wort verhieß. Zwischen dem Wort und dem Sakrament besteht also derselbe Zusammenhang, den wir zwischen dem Geist und Christus festgestellt haben. Der Geist geht von dem Erlöser aus und zieht zu ihm hin. Das gilt mit hervorragender Deutlichkeit von den beiden Sakramenten, sofern sie beide den Gesamteindruck von dem Werk Christi und seiner Person hervorrufen wollen. Wenn aber der Geist durch menschliche Träger den Seelen vermittelt wird, so sind die innere Beteiligung der Personen, welche bei solchen Anlässen das Wort zu sagen haben, sowie die Formen, in deren Rahmen das Wort gestellt wird, für die seelische Vorbereitung der Sakramentsempfänger keineswegs gleichgültig, so wenig von ihnen die Wirksamkeit des Sakramentes abhängig ist. Aber sie können allerdings dazu beitragen dem Geist in den Seelen Eingang zu verschaffen oder den Glauben lebendig werden zu lassen, dessen es zu dem Sakramentsempfang bedarf.

Wie nun aber durch das gehörte und geglaubte Wort der Mensch befähigt wird die Sakramentsgabe im Glauben zu ergreifen und zu behalten, so steht es ähnlich mit den sonstigen äußeren symbolischen Handlungen in dem Kultus oder auch mit den Erlebnissen an Natur oder Geschichte oder an den Führungen und Fügungen des äußeren oder inneren Lebens. Es ist immer der Eindruck eines Wortes, sei es, daß es jetzt gehört wird oder daß

es aus unserer Erinnerung emportaucht, der uns befähigt jetzt und hier gerade die Nähe des allwaltenden Geistes zu empfinden. Was für den natürlichen Menschen ein interessantes oder rätselhaftes Ereignis ist, das wird für die durch das Wort oder den Geist bewegte Seele zum Wunder der Nähe Gottes (vgl. Bd. I, 356f.). Aber der Unterschied zu dem sakramentalen Vorgang besteht darin, daß bei diesem die an ihn geknüpfte Verheißung die Seele straff und unmittelbar auf die Nähe Gottes vorbereitet, während in den anderen Fällen es sich um Erlebnisse handelt, die an sich dieser Beziehung entbehren. Bei dieser Sachlage ist es aber berechtigt, das Wort des Evangeliums und die beiden Sakramente als die Gnadenmittel der Kirche zu bezeichnen. Damit soll aber nicht in Abrede gestellt werden, daß nach Gottes Willen und Fügung auch sonstige Handlungen oder Ereignisse den Seelen Wirkungen der Gnade übermitteln können, wie wir gesehen haben.

5. Wir haben hiermit umschrieben, was wir unter den kirchlichen Gnadenmitteln verstehen. Es sind also Wort und Sakramente. Dabei steht aber die sakramentale Wirkung in einem festen Zusammenhang zu der Wirkung des Wortes, wie wir erkannt haben. Wir werden also nunmehr zunächst untersuchen müssen, worin das Gemeinsame in Wort und Sakrament besteht, um sodann über den Unterschied zwischen beiden klar zu werden. — Wort und Sakrament haben zunächst, äußerlich angesehen, dies miteinander gemein, daß sie sinnliche Vorgänge sind, welche den Menschen einen geistigen Inhalt sowie Impulse zum Wollen zuführen. Diese sinnlichen Vorgänge wenden sich einerseits durch geordnete Lautverbindungen an das Gehör, andererseits durch ein System von Handlungen an das Gesicht und andere Sinne des Menschen. Beide übermitteln zunächst in rein natürlicher Weise dem Denken und Wollen des Menschen bestimmte Begriffe und Antriebe. Diese Begriffe und Antriebe haben zum Inhalt die Erlösung des Menschen von der Sünde oder die Gnade. Aber nicht nur dies, daß sie über die Gnade handeln, gibt ihnen den Charakter als Gnadenmittel, sondern daß durch sie Gnade als bewegender Wille in der Seele wirksam wird. Das heißt, in diesem Wort und in diesen Handlungen greift ein Wille in den menschlichen Willen ein, durch den dieser will, was er nicht will und nicht will, was er will (Bd. I, 198f.). Der

Mensch erlebt durch diese Mittel also die wirksame Nähe des absoluten Geistes so, daß sein Geist das will, was der absolute Geist in ihm will. Damit ist das zweite gemeinsame Element in Wort und Sakrament bezeichnet. Beide gehen von dem Erlösergeist Christi aus und treiben, indem der heil. Geist in menschlichen Worten und Handlungen wirksam wird, zu Christus. Endlich ist aber auch das dem Worte und dem Sakrament gemein, daß beide eine aus vielen einzelnen Teilen sich zusammensetzende einheitliche menschliche Handlung bilden. Dies ist bei der Wortverkündigung, die aus vielen Worten und Sätzen besteht, die alle auf denselben Zweck abzielen, von vornherein klar. Aber nicht minder gilt es von den Sakramenten. Es ist nämlich ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man die Sakramente lediglich auf die äußeren Elemente beschränkt, denen man dann irgend eine *materia caelestis* einwohnen läßt, sodaß also mit dem Wasser irgendwie der heil. Geist und mit dem Brot und Wein Leib und Blut Christi „vereinigt" sind, wie man ja auch Ähnliches in bezug auf das Wort gelehrt hat. Nun sind aber in Wirklichkeit Taufe und Abendmahl genau ebenso Handlungen, die sich aus mehreren aufeinander bezogenen Teilen zusammensetzen wie auch die Wortverkündigung. Erst die gesamte Handlung, die ihren Abschluß und Höhepunkt in der Mitteilung der sakramentalen Zeichen findet, macht das Sakrament aus. Daher handelt es sich bei ihm keineswegs um eine magische Verwandlung, sondern um eine psychologisch wirksame und dem Glauben verständliche Handlung.

Nachdem die gemeinsamen Züge in beiden Gnadenmitteln aufgezeigt sind, müssen wir der Unterschiede zwischen Wort und Sakrament gedenken. Zunächst ist daran zu erinnern, daß das Wort sich selbst seinen Weg in die Seele bahnt, während die Sakramente erst durch die deutenden und vorbereitenden Worte Eingang in die Seele finden (vgl. S. 393). Hieraus begreift es sich aber, daß die Einsetzungsworte zu dem Vollzug der sakramentalen Handlung gehören. Sie haben nicht eine exhibitive konsekrative Wirkung auf die sakramentalen Elemente, sondern sie wenden sich wie alle Worte an die anwesenden Menschen. Und zwar bezeugen sie zunächst die Absicht der Kirche im Sinn Jesu und seiner Einsetzung das Sakrament zu begehen. Sie stellen sodann eine Beziehung her zwischen den vorliegenden sakramentalen Elementen und dem Glauben der

anwesenden Personen, indem einerseits der Glaube bekannt wird, daß Gott auch in diesem Fall durch diese Zeichen wirksam werden will, andererseits die Sakramentsempfänger zu einem Glaubensakt in bezug hierauf angeregt werden sollen. Von einer Konsekration im eigentlichen Sinn zu reden hat daher keinen Sinn. Will man einen Ausdruck prägen, so kann man von einer *signifikativen* Bedeutung den Einsetzungswerte reden, die zugleich eine *vorbereitende* Wirkung bei den Sakramentsempfängern hervorbringen sollen. Damit hängt zum anderen zusammen, daß die sakramentale Handlung ihren Höhepunkt in einer sichtbaren und sinnlich fühlbaren *Mitteilung bestimmter Symbole* findet. Daß man diese sinnlichwahrnehmbaren Dinge oder Elemente in den Sakramenten als *Symbole* auffaßt, ist ebenso selbstverständlich wie daß damit keineswegs eine reale geistige Gabe an die Seele ausgeschlossen ist, denn wie der sinnliche Mensch geistige Anregungen und Kräfte überhaupt nur durch sinnliche Medien zu überkommen vermag, so ist auch in unserem Fall das sinnliche Element nur Mittel der religiösen Mitteilung, das also unbeschadet des von ihm gebotenen realen geistigen Inhaltes seine sinnliche Art nicht verliert. Da auch das Wort auf sinnlichem Wege dem Menschen geistige Inhalte zuführt, kann es gewissermaßen auch als Symbol bezeichnet werden (vgl. S. 395). Trotzdem besteht hier ein deutlicher *Unterschied*, sofern das Wort in dem Maße unmittelbares geistiges Kommunikationsmittel geworden ist, daß man seine symbolische Art nicht mehr empfindet, während die sakramentalen Mittel nur in bestimmter religiöser Absicht zur Verwendung gelangen und einen Inhalt übermitteln, der nur dem Glauben zugänglich ist. Daher tritt bei den Sakramenten der symbolische Charakter, wie das reinigende Wasser oder das nährende Brot es jedem verständlich machen, weit deutlicher in das Bewußtsein als bei der Lautverbindung der Worte. Ein Wort ist das, was es bedeutet, während das sakramentale Element etwas bedeutet, was es an sich nicht ist. Daher ist der *symbolische Charakter dieser Elemente* immerhin ein unterscheidendes Moment im Vergleich mit dem Wort. Endlich aber ist auch darin ein Unterschied wahrzunehmen, daß die Wortverkündigung je nach Anlaß und Absicht nur einen Teil des Evangeliums darbietet, während beide Sakramente mit ihrer besonderen Zweckbeziehung das *Ganze der Erlösung* dem

Menschen zum Erlebnis machen wollen (vgl. S. 391). Aus dieser Absicht begreifen sich aber die elementaren, Anschauung und Gefühl erregenden symbolischen, Formen ihrer Darbietung. Aber noch etwas anderes wird hieraus verständlich. Trotz der Abhängigkeit der Sakramente von dem Wort bedingen sie doch die Höhepunkte in dem religiösen Leben, denn bei ihrem Empfang stellt sich die Empfindung der Gottesnähe und der Vereinigung mit dem Heiligen in besonderer Kräftigkeit ein. Das ist verständlich, da sie eben das Erlösungswerk in seiner einheitlichen Gott und Mensch für immer einigenden Kraft der Seele nahebringen. — Man könnte endlich, im Hinblick auf die Bemerkungen des Paulus über die Strafen, welche die unwürdig sich an dem Abendmahl Beteiligenden treffen sollen (1. Kor. 11, 30), vorschlagen, auch diese Strafen von der umfassenden Gabe her, die in dem Sakrament dargeboten wird, zu erklären. Allein diese Beziehung könnte, sofern sie biblisch empfohlen werden soll, nur von dem Abendmahl gelten. Zudem will jene Stelle keineswegs etwas aussagen, was insonderheit von dem Abendmahl gilt, sondern sie bringt nur den allgemeinen Gedanken zum Ausdruck, daß Gott, wenn die Menschen seine Gaben mißbrauchen, sie dafür straft (1. Kor. 10, 1—11), und zwar, um sie nicht dem Verderben anheimfallen zu lassen (1. Kor. 5, 5). Daß dies auch die Meinung bezüglich des Abendmahls ist, spricht Paulus denkbarst deutlich 1. Kor. 11, 32 aus. Somit liegt keine Veranlassung vor hinsichtlich des Sakramentes eine besondere Strafordnung Gottes anzunehmen, die darüber hinausginge, was überhaupt von seinen Erziehungsstrafen (S. 31) und somit auch etwa in bezug auf ein nachlässiges Hören der Wortverkündigung gilt.

6. Noch ein Problem bleibt uns zu erörtern, das sich sowohl auf das Wort wie die Sakramente erstreckt. Wir sahen, daß beide auf die menschliche Seele besondere innere Wirkungen ausüben, welche im Hinblick auf ihren Erfolg als überweltlich anzusehen sind. Das heißt, der göttliche Geist bewegt durch diese sinnlichen Mittel den Menschengeist. Es liegt somit hier eine Erscheinung vor, die mit der Bewegung eines geschaffenen Geistes durch den anderen verglichen werden kann. Vergegenwärtigen wir uns den Vorgang etwas genauer. Menschlicher Geist führt einem anderen Geist einen gegebenen Inhalt, der sich auf überweltliche Größen bezieht, zu. Dies geschieht mit einem stärkeren

oder schwächeren Willen diesen Inhalt in dem anderen Willen wirksam werden zu lassen. Dies Wollen begründet sich aber darauf, daß der überweltliche Inhalt sich selbst als ein Wollen in dem Wollenden offenbart. Unter dem Drang dieses überweltlichen Wollens ist dieser Wollende darauf aus diesen Willen auf andere wollende Wesen zu übertragen und sie so ebenfalls dem ihn selbst bewegenden überweltlichen Willen zu unterwerfen. Wir haben in anderem Zusammenhang (Bd. I, 209 ff.) erkannt, daß dieser überweltliche Wille der absolute Geist oder der Urwille ist, der den allem Weltlichen gegenüber freien Menschenwillen nicht in der Weise eines physischen Zwanges überwältigt, sondern vielmehr als das Prinzip aller Geistigkeit sich so in ihm erschließt, daß der Menschenwille selbstwillig das will, was jener will. Ist hiermit die Wirklichkeit des absoluten Willens und seiner Wirkung in dem Menschenwillen erwiesen, so fragt es sich jetzt, wie der absolute Wille sich mit den menschlichen Handlungen oder Worten verbindet, welche nach der Erfahrung ihm zu Exponenten seiner Betätigung dienen. Nun wissen wir, daß die Menschen durch einen soziologischen Zusammenhang verbunden sind und vermöge dieses aufeinander zu wirken und voneinander Wirkungen zu empfangen genötigt sind (Bd. I, 505 f.). Wie nun Gott diesen Zusammenhang hergestellt hat, so bedient er sich auch seiner zur Erweckung und Erhaltung des geistigen Lebens der Menschheit, und zwar auch auf dem Gebiet der Religion. Es ist somit durchaus verständlich, daß die soziale wie auch die historiale Form der geistigen Kommunikation auch in der Aneignung der Offenbarung in die Erscheinung tritt. Nur so kann der ganze Mensch in den Dienst der Religion gestellt und nur so die Religion zu einer Macht in der menschlichen Gemeinschaft gemacht werden. Dazu bedarf es aber des Wortes als der spezifischen Form der geistigen Mitteilung auch in der Religion, sodaß die Menschen auch auf diesem Gebiet zu *cooperatores* Gottes werden, wie Luther sagt. Aber unsere Frage war, wie denn diese Kooperation göttlichen und menschlichen Geistes zu denken sei. Man könnte darauf etwa antworten, daß die menschliche Begeisterung der Verkündiger des Evangeliums einen derartig bezwingenden Einfluß ausübt. Aber sobald man genauer der Sache nachdenkt, nimmt man wahr, daß das Erleben des Inhaltes des Wortes keineswegs von der natür-

lichen geistigen Kraft des Verkündigers abhängt, wenn auch durch ihn die Aufmerksamkeit auf diese Worte und ihre Kraft erweckt wird. Aber die Wucht jener Gedanken, durch die der Wille umgewandelt und zugleich die Intuition in eine neue Welt erweckt wird (Bd. I, 75 f., 83 ff.), ist nicht durch menschliche Überzeugungskraft gewirkt. Dann könnte man an den Inhalt der Verkündigung denken, dessen Erhabenheit schließlich jeden Geist überwältige und in der Wahrheit dieser den tiefsten Bedarf der Seele stillenden Gedanken das Göttliche finden wollen, das deren eigentümliche Wirkung erklärt. An dieser Beobachtung ist fraglos richtig, daß diese neue Ideenwelt wirklich so beschaffen ist, daß erst sie der religiösen Anlage des Menschen entspricht (Bd. I, 182 f., 105 f.). Aber das soll nicht bedeuten, daß die Erkenntnis dieser Wahrheit auf dem Wege der natürlichen geistigen Überlegung auch den Willen unterwirft, sondern die Eigenart des Erlebens der Offenbarung im Wort besteht vielmehr darin, daß der Mensch des ihn ergreifenden und unterwerfenden absoluten Willens inne wird (Bd. I, 197 ff.). Dann darf aber die göttliche Wirkung im Wort nicht nur als eine intellektuelle Erleuchtung erklärt werden, sondern als eine durch den überweltlichen Willen veranlaßte Willensbewegung in dem Menschen. Somit muß irgendwie mit der natürlichen Einwirkung des Wortes ein übernatürliches Prinzip, das den freien Willen schlechthin bestimmt, tätig werden. Dieser Vorgang spielt sich in dem Menschengeist ab und er ist nirgends wirklich als in ihm, aber damit ist die ihn bedingende Kausalität natürlich nicht als etwas bloß Subjektives bezeichnet, denn es ist ein anderes, was den Menschen hier antreibt und bewegt als sein eigener Geist.

Die alten lutherischen Dogmatiker lehren in bezug auf die aufgeworfene Frage, daß mit dem Wort der Schrift oder der evangelischen Verkündigung eine *divina virtus* untrennbar verbunden sei und zwar soll diese Verbindung nicht bloß in der Vereinigung zweier verschiedener Handlungen zu e i n e m Effekt bestehen, sondern: *spiritus sanctus enim non distincte quid agit et verbum aliud quid distincte in hominis ἐπιστροφῇ sed u n a e a d e m q u e a c t i o n e unum effectum et ἐνέργημα producunt.* Dabei kommt aber das Wort nur als *idoneum medium sive organon* in Betracht, *quo deus in producendis effectibus spiritualibus ordinarie utitur.* Das soll aber nicht besagen, daß etwa nur *in usu*

dem Wort die geistliche Kraft einwohne, wie Rathmann behauptete, vielmehr ist auch *extra usum* der Geist in dem Wort enthalten: *ista tamen efficacia effectuum spiritualium ipsi semper intrinsice inhaeret ex ordinatione et communicatione divina, nec demum advenit in ipso usu* (Quenstedt). Demnach würde also auch in der nichtgebrauchten oder nichtgelesenen Schrift der heil. Geist enthalten sein und zwar nicht nur im Hinblick auf die Gedanken, sondern gerade auch in bezug auf die göttliche Kraft. Hierbei kann eigentlich nur an die Schrift gedacht werden, nicht aber an das verkündigte Wort. Außerdem müßte angenommen werden, daß der göttliche Geist sich in der Weise einer physischen Substanz oder Energie zeitweilig in einem Zustand der Ruhe befinde, was sowohl seiner göttlichen Art als auch der Erkenntnis widerspricht, daß von einem Gnadenwirken des Wortes nur gesprochen werden kann, wenn es eben in Wirkung ist, d. h. verkündigt oder gelesen wird. Also ist diese Theorie unbrauchbar. Sie ist entstanden aus einer Anwendung der Sakramentslehre auf das Wort, aber sie geht über jene hinaus, wenn sie in einer an die katholische Sakramentstheorie erinnernden Weise von einer Immanenz des heil. Geistes in dem Wort redet.

Man könnte endlich die seit Augustin häufige und auch von Luther in seinen Anfängen vertretene Lehre von dem inneren Wort (vgl. Dogmengesch. II[3], 453. IV[3], 82. 573) zur Erklärung einzuführen versuchen. Danach kann das äußere Wort zwar zur psychologischen Vorbereitung dienen, aber der heil. Geist kommt nicht in ihm, sondern bewegt neben ihm unmittelbar die Seelen mit seiner Kraft. Demnach läuft das Wirken des äußeren und des inneren von Gott direkt der Seele eingesprochenen Worts oder des heil. Geistes einander parallel. Diese Auffassung läßt aber die Notwendigkeit des äußeren Wertes überhaupt ungeklärt und widerspricht der Tatsache des geistigen und geschichtlichen Zusammenhanges der Menschheit, innerhalb welches sich die religiöse Beeinflussung durch das Wort fraglos bewegt. Sie ist also ebenfalls abzulehnen.

7. Wir müssen uns nach einer Analogie umsehen, welche zur Erläuterung des in Frage stehenden Verhältnisses geeignet erscheint. Als solche bietet sich uns das Verhältnis des objektiven Geistes zu den einzelnen subjektiven Geistern dar. Der objektive Geist ist eine willenhafte Tendenz, welche die Glieder einer Ge-

samtheit und zwar in verschiedener Art und verschiedenem Grade bestimmt und zu bestimmen trachtet und die einzelnen Geister, in dem Maße als sie von ihm ergriffen sind, zu Exponenten seiner Wirkungen gestaltet. Auf diese Weise geschieht es, daß die einzelnen Geister mit subjektiver Beteiligung den objektiven Geist weiterleiten und empfangen. Die Empfänger erhalten hiernach durch Vermittlung persönlicher Anregungen nicht nur die Auffassung und die Antriebe, welche die auf sie einwirkenden Geister von dem objektiven Geist sich angeeignet haben, sondern in sie kann sich unter Umständen die gesamte Richtung des objektiven Geistes ergießen, sodaß sie ihn in umfassenderer Weise ergreifen als die Mittler, die ihn bisweilen nur in ziemlich lückenhafter und einseitiger Weise zu vertreten in der Lage waren. So erweist sich der objektive Geist in ihnen in seiner eigenen Kraft wirksam, wiewohl es nie hierzu gekommen wäre, wenn ihnen nicht Anstoß und Anregung durch subjektive Träger des objektiven Geistes zuteil geworden wäre. Die Sache wirkt also nur durch Vermittlung anderer Geister auf die Geister ein, aber sie entfaltet in diesen selbständige Wirkungen, die jene nicht immer erreichten. Nun ist aber, wie früher (S. 325) gezeigt wurde, der Erlösergeist in der Kirche in der Weise objektiven Geistes wirksam und zwar so, daß diese objektive Geistigkeit je nach dem Zustand der gegenwärtige Gemeinde sich in der Geschichte in verschiedenen Formen darstellt. Wenn wir nun den objektiven Geist der Christenheit in seiner Gesamtheit als geschichtlichen Träger des wirksamen Erlöserwillens Christi bezeichnen können, so ist der objektive Geist in der Besonderheit seines Wirkens in den verschiedenen Generationen mit den in ihnen enthaltenen Wechselbeziehungen der subjektiven Geister untereinander als der soziale Träger des heil. Geistes anzusehen. Da man den objektiven Geist der Gemeinde nicht schlechtweg als identisch mit Christus oder dem heil. Geist nehmen kann, so kompliziert sich die Sache hier ein wenig im Verhältnis zu der herangezogenen Analogie des objektiven Geistes überhaupt. Aber dies hat nicht viel zu bedeuten. Der eigentliche Kern unserer Frage, nämlich wie es möglich sei, daß eine objektive geistige Willenstendenz zwar nur durch subjektive Geister und in ihnen wirksam wird, aber, trotz der persönlich beschränkten und einseitigen Auffassung dieser, doch in seiner eigentümlichen Kraft in

den einzelnen Geistern sich auswirken kann, dieser Kern der Frage empfängt in der Tat aus der besprochenen Parallele eine befriedigende Antwort. Wir erkennen dabei zugleich, daß es ein richtiger Griff war, wenn wir von vornherein Wort wie Sakrament als Handlungen der Gemeinde, in welcher der objektive Geist der Christenheit lebt, auffaßten. Wenn aber der Geist der Gemeinde von dem allwirksamen Geist Gottes mit seinem besonderen Absehen durchdrungen ist, so wird es erst recht verständlich, wie er trotz der Mängel der ihm dienenden Organe sein Wirken an den Geistern durchsetzt. Wollte man aber auf eine Antwort darauf dringen, wie denn das Göttliche mit dem menschlichen Wort in der erforderten Weise sich verbinden könne, so ist zunächst darauf zu verweisen, daß ewige Wahrheiten und weltbewegende Anregungen sich auch sonst durch die Vermittlung irrender Geister in ihrem ganzen Umfang durchsetzen, weil eben die Idee ihr Eigenleben in den sie erfassenden und weitergebenden Geistern führt. Sodann aber ist auch daran zu erinnern, daß über die Art der Vereinigung des göttlichen Geistes mit den einzelnen psychischen Kräften der Menschen ebensowenig eine konkrete Antwort gegeben werden kann wie über die Verbindung des allgegenwärtigen Geistes mit dem Mechanismus oder Vitalismus der Natur, vgl. Bd. I, 478. — Der heil. Geist ist also in dem verkündigten Worte der Kirche so gegenwärtig wie der objektive Geist einer Gemeinschaft in den Zeugnissen der von ihm beeinflußten Personen. Der heil. Geist bewegt daher in der Regel die Menschen nur durch die Vermittlung des Wortes, aber seine Einwirkungen können dabei zwar nicht über den Inhalt der verkündigten Gedanken, wohl aber über das Verständnis ihrer jeweiligen Interpreten hinausreichen.

8. Das Problem, das uns hinsichtlich der Wortverkündigung beschäftigt hat, kehrt bei den Sakramenten wieder. Die orthodoxen Dogmatiker lehren hierüber in der älteren Zeit, daß durch die Sakramente, ähnlich wie in dem Wort, der heil. Geist vermöge der irdischen Elemente wirksam werde und zwar zur Mitteilung der auch von dem Wort übermittelten *gratia evangelica* oder der *gratia spiritus sancti applicatrix.* Die Konsekration verwandelt die Elemente nicht, sondern sie ist eine *sacra et efficax actio, per quam symbola sacramentalia vere sanctificantur, hoc est, profanis usibus eximuntur et usui*

sacramentali destinantur (Gerhard). Das der Kirche von Gott gewährte Recht die Sakramente auszuteilen hat diese um der Ordnung und des Anstandes willen ihren ordinierten Dienern übertragen, aber in *casu extremae necessitatis* dürfen ausnahmsweise auch Laien dies Recht ausüben. Noch ist zu bemerken, daß der Glaube des Empfängers ebensowenig zur Konstitution des Sakramentes notwendig ist als die *intentio ministri interna* im Sinn der Kirche das Sakrament zu vollziehen. Die Späteren, schon seit J. Gerhard, weichen an einem Punkte von dieser Theorie ab. Da in dem Abendmahl als Heilsgabe Christi Leib und Blut genannt wird, so erklären sie die Annahme einer besonderen *materia coelestis* neben der *materia terrestris* des Sakramentes für notwendig. Zwischen beiden besteht eine Vereinigung, die aber nicht substanziell oder akzidentell, sondern nur dem Sakrament eigen ist und daher als *unio sacramentalis* zu bezeichnen ist. Die *materia coelestis* ist nun aber nicht identisch mit der *gratia evangelica*, sondern dient zur Vermittlung dieser. Später ist dann diese Theorie, besonders durch Baier und andere Jenenser Theologen abgelehnt worden, da von einer himmlischen Materie doch nur in dem Abendmahl die Rede sein könne, nicht aber oder doch in ganz anderem Sinn in der Taufe. — Es ist klar, daß diese Kritik an der *materia coelestis* durchaus berechtigt ist. Zumal wenn man wider das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl Bedenken hat oder es jedenfalls anders als die Alten aufzufassen genötigt ist, fällt jeder Grund für die wunderliche Formel fort.

Zum positiven Verständnis der Sache müssen wir uns an folgende Punkte aus dem Vorstehenden erinnern. Zunächst daß die sakramentalen Zeichen die Zielpunkte einer Handlung bilden, die im wesentlichen aus den diese Zielpunkte erklärenden und vorbereitenden Worten besteht. Sodann daß die Sakramente das Erleben der gesamten göttlichen Gnadenoffenbarung vermitteln sollen. Der in dem Wort wirksame Geist führt also hier wie auch sonst zu Christus als dem Erlöser hin. Die Gegenwart der Gottheit in den sakramentalen Zeichen kommt somit nicht anders wie in dem Wort zu Bewußtsein, denn wie dies sein Ziel bei der Verkündigung erreicht, wenn der Mensch in einer besonderen Richtung der Erlöserkraft Christi inne wird, so bezweckt das Wort auch in der sakramentalen Handlung

nichts anderes als den erlösenden Willen Christi, und zwar in seiner Einheit, durch Vermittlung der Symbole in der Seele wirksam werden zu lassen. Folglich wird aber auch die Gegenwart des Christusgeistes in diesen sinnlichen Zeichen nicht anders zu denken sein als in den Worten, sofern auch in jenen nach der Vorbereitung durch den heil. Geist der Mensch die geistige Nähe des Erlösers empfindet. In den sakramentalen Zeichen ist also Christus nicht irgendwie physisch gegenwärtig. Aber ebensowenig dienen sie „nur" als äußere Symbole. Die Zeichen sind an sich gewiß nichts anderes als sinnliche Verständigungsmittel d. h. Symbole. Aber in dem besonderen Zusammenhang, in den sie durch das Wort gestellt werden, „bedeuten" sie nicht nur eine geistliche Gabe, sondern sind selbst eine solche Gabe, sofern Gottes im Wort offenbarer Wille sie zu Trägern einer realen Wirkung bestimmt und werden läßt. Die Beschränkung des Sakramentes auf das Symbol ist also nur berechtigt, wenn man an die sinnlichen Stoffe als solche und isoliert denkt. Sobald man aber versteht, daß eine zielgemäße zusammenhängende Handlung in Frage steht, welche durch die von dem heil. Geist im Wort gewirkte Annäherung an Christus sich zu dem Erleben der wirksamen Nähe Christi steigern soll, ist ohne Frage letztere nicht minder als real anzusehen, als die Antriebe des Geistes im Wort auf Christus hin. Denn es ist nicht einzusehen, warum die göttliche Wirkung in dem Zielpunkt der Handlung weniger real sein sollte als in den diesen vorbereitenden Worten. Ebensowenig liegt aber ein Grund vor eine andere höhere Gabe in den Sakramenten anzunehmen als in dem Wort, da ja beide nur Bestandteile einer zusammenhängenden Handlung bilden. Mag dann immerhin die von dem Sakrament bewirkte geistige Erregung umfassender und dauernder sein als in der Regel die von dem Wort ausgehende, so hat sie doch den gleichen Inhalt und geschieht in der nämlichen Weise wie diese letztere. Somit ist die für das Wort gefundene Lösung hinsichtlich der Verbindung des irdischen mit dem göttlichen Faktor auch mit einer sachgemäßen Erweiterung für die Sakramente gültig. Das wird sich weiter bei Besprechung der beiden Sakramente bewähren.

9. Wenn bisher die Gnadenmittel unter dem Gesichtspunkt einer von dem heil. Geist und Christus ausgehenden Einwirkung auf den Menschengeist behandelt wurden, so bedarf dies noch einer

Ergänzung durch eine Erwägung der psychologischen Voraussetzungen in dem Menschen zum Empfang der Wirkungen von Wort und Sakrament. Die Alten lehrten, daß die Sakramente durch die Befolgung der bei ihrer Einsetzung gegebenen Vorschriften objektiv vollendet seien. Denken wir uns nun aber einen Menschen, der von der Taufe und dem Abendmahl keine Erkenntnis hat oder trotz dieser schlechterdings kein inneres Verhältnis zu ihnen besitzt, so würde eine an ihm vollzogene Taufe oder ein ihm gereichtes Abendmahl bei ihm schlechterdings wirkungslos bleiben. Man könnte auch nicht sagen, daß er in diesem Fall durch den Sakramentsempfang einem göttlichen Strafgericht verfallen würde. Man könnte diesen Unglauben als schuldhaft und strafwürdig bezeichnen, aber dann würde dies Urteil von seinem Gesamtzustande gelten, nicht aber von seinem Verhalten zu dem Sakrament im besonderen. Man könnte aber auch nicht sagen, daß ein solcher Mensch das Sakrament empfangen habe, da er überhaupt zurzeit unfähig ist etwas anderes als die äußere Form an den Sakramenten wahrzunehmen, diese aber ihrem Wesen nach eine göttliche Einwirkung in sich schließen. Dann aber wird man urteilen müssen, daß ein Sakrament erst dann als objektiv vollendet angesehen werden kann, wenn in dem Empfänger in irgendeinem Grade die Fähigkeit seine Wirkung innerlich zu empfangen vorhanden ist, das heißt aber, wenn dieser glaubt. Dieser Glaube, der es ermöglicht ein Sakrament wirklich zu empfangen, braucht nun aber nicht ein innerlich reifer und äußerlich vollständiger Glaube zu sein. Es genügen vielmehr die ersten Ansätze des Glaubens oder einer, wenn auch nur zeitweilig vorhandenen, Erschlossenheit für göttliche Einwirkungen. Fehlt es an dieser, so wird der Mensch ohne religiöse Empfindung lediglich eine äußere Zeremonie wahrnehmen. Ist dagegen die Fähigkeit Gotteseindrücke zu empfangen irgendwie erschlossen, so vermag er solcher im Sakrament inne zu werden. Sie werden dann je nachdem, ob und wie er sie sich aneignet oder ob er sich wider sie verschließt, ihm zum inneren Segen oder Unsegen gereichen oder seinen Glauben stärken oder schwächen. Das Sakrament existiert ja nicht an sich irgendwo, sondern es ist wirklich nur dort, wo es eine Berührung des Gottesgeistes mit dem Menschengeist hervorbringt. Da aber eine solche gerade in bezug auf die umfassende Gottesoffenbarung in dem Sakrament

nur unter Voraussetzung der Empfänglichkeit zustande kommen kann, bedarf das Sakrament zu seiner objektiven Verwirklichung eines gewissen Glaubens des es empfangenden Subjektes. So ist es zu verstehen, wenn die Rezitation der Einsetzungsworte ein integrierender Bestandteil der sakramentalen Handlung ist. Sie soll einerseits den Glauben der Gemeinde in bezug auf das Sakrament bezeugen und sie soll andererseits einen Glaubensakt in der Seele des Empfängers hervorrufen, der dann durch den Sakramentsempfang selbst gesteigert und vertieft wird oder der das, was er zunächst als verheißen hinnahm, nun als erfüllt in sich aufnimmt (vgl. S. 393). Das sind Beobachtungen, die nicht nur für den Sakramentsbegriff, sondern auch für die Handhabung der sakramentalen Psychologie von großer Bedeutung sind. Wie sich die Kindertaufe zu ihnen verhält, wird weiter unten zu untersuchen sein.

Wie steht es nun aber hinsichtlich der Wortverkündigung, setzt auch sie den Glauben der Empfänger voraus? Zunächst scheint diese Frage aus den gleichen Gründen wie bei dem Sakrament zu bejahen zu sein. Es ist freilich klar, daß das Wort erst dann Gottes Wort ist, wenn der es Menschengeistern zuwendende heil. Geist in diesen Eingang findet. Auch in dieser Hinsicht wird der Glaube verschiedene Stufen der Entwicklung durchlaufen. Wir werden also sagen, daß der Zweck der Wortverkündigung nur dann erreicht werden kann, wenn der Menschengeist sie im Glauben in sich aufnimmt. Nun muß aber weiter beachtet werden, daß, da der natürliche Mensch nicht Glauben hat, der Glaube in ihm erst unter den Einwirkungen des heil. Geistes oder durch das Wort hervorgerufen werden muß Dies steht aber zu dem eben Gesagten nicht in Widerspruch. Der Geist kann freilich sein Gnadenwerk nur durchführen, wenn die Seele es im Glauben hinnimmt. Das schließt aber nicht aus, daß derselbe Geist, um sich in die Seele des Menschen ergießen zu können, sie sich selbst erschließt oder den Anfang des Glaubens in ihr wirkt. Dies versteht sich einerseits aus der schöpferischen Allmacht des Geistes, andererseits aus der drängenden Anlage der Menschenseele auf die Offenbarung des absoluten Geistes in ihr (Bd. I, 103 f.). Wenn diese Anlage fehlte oder wenn sie durch die Sünde nicht bloß korrumpiert, sondern aufgehoben wäre, dürfte man eine derartige den Glauben schaffende Wirkung

des heil. Geistes für unmöglich erklären. So aber wird es dabei bleiben, daß der heil. Geist durch das Wort sowohl den Glauben erweckt als auch ihm seinen Inhalt mitteilt. Fragt man aber, warum dann nicht auch die Sakramente auf Ungläubige einwirken können, so ist auf die Differenz zwischen Wort und Sakrament zu verweisen, indem ersteres in vielen Ansätzen und Gliedern allmählich der Seele die Erlösung zu Verständnis und Annahme bringt, während die Sakramente das Ganze der Erlösung in sich fassen. Dann aber ist es einleuchtend, daß das Wort den Anfang zur Erzeugung des Glaubens machen kann, während Verständnis und Empfang des Sakramentes immer schon einen gewissen Glauben voraussetzen werden.

10. Hiermit sind die allgemeinen Gesichtspunkte zum Verständnis der kirchlichen Gnadenmittel gewonnen. Sie sind Gnadenmittel, sofern der heil. Geist durch sie die Gnadenordnung verwirklicht oder die Seelen zu Christus treibt und diese seiner Erlösung teilhaftig werden. Und sie sind Gnadenmittel, sofern sie in sinnlichen Formen und durch Vermittlung der durch soziale Wechselwirkung miteinander verbundenen Menschen in Wirkung treten. Indem sie aber nach diesen Bestimmungen nur in der von Christus bestimmten Menschengemeinschaft und in der Kraft des diese bewegenden Geistes wirksam werden, vollziehen sie sich nur in der Kirche Christi oder durch die von dem objektiven Geiste dieser geleitete Tätigkeit der Glieder der Kirche. Auch dann, wenn das Wort sich an Heiden wendet, sind seine Verkündiger als Glieder der Kirche tätig und befolgen die Absicht die Hörer, in dem Maße als sie von dem Wort ergriffen werden, der Kirche einzugliedern. Die Gnadenmittel bilden also das Grundgefüge in dem Bau der Kirche, sofern sie von Christus ausgehen und zu ihm hinführen und sofern der die besondere Tätigkeit der Glieder der Christusgemeinde leitende heil. Geist sich in ihnen als wirksam erweist. Somit wird also das besondere religiöse und sittliche Leben der Kirche durch die auf die Gnadenmittel bezogenen kirchlichen Funktionen verwirklicht. Deshalb stehen aber auch alle diese Funktionen in direktem Zusammenhang mit den Gnadenmitteln. Bei ihnen allen handelt es sich somit nur darum die Gnade zu verkündigen und ihr eine Stätte in den Herzen der Menschen zu eröffnen. In diesen einfachen Funktionen läßt sich das Wesen der Kirche am besten verstehen

wie andererseits eine Erkenntnis der Gnadenmittel nicht auf dem Wege einer rein individualistischen Anschauung, sondern nur in dem Zusammenhang der Soziologie der Kirche erworben werden kann. Daß es sich bei der Kirche nicht um einen willkürlich gebildeten Verein einzelner für ihre Seele besorgter Personen handelt, sondern daß sie ein Gesamtleben der Wechselwirkung höchster Geistigkeit ist — das bringen die Gnadenmittel zur Anschauung. Sie schließen sich somit mit unserer Erkenntnis Christi und seiner Kirche zur Einheit zusammen.

Wir haben den Begriff der Gnadenmittel mit der dogmatischen Tradition auf die kirchlichen Mittel beschränkt, durch welche Gott seine Gnade in den Menschen zu ihrer Erlösung wirksam werden läßt. Man könnte vom Standort des Menschen her auch den Glauben als das subjektive Mittel zum Empfang der Gnade und ebenso das Gebet als Gnadenmittel bezeichnen. Die alten Dogmatiker unterschieden daher wohl den Glauben als das *medium salutis* ληπτικόν von Wort und Sakrament als den *media salutis* δοτικά. Da nun aber die innere Entwicklung des Christen unter der Einwirkung der Gnadenmittel in einem besonderen Abschnitt zusammenhängend behandelt werden soll und der Glaube fraglos dort genauer zu besprechen ist, bleiben wir besser bei der üblichen Umgrenzung der Gnadenmittel stehen, zumal uns diese subjektiven Gnadenmittel auf eine ganz andere Gedankenlinie führen würden. Soweit es zum Verständnis erforderlich war, ist zudem des Glaubens schon gedacht, vgl. S. 396.

§ 41. Das Wort Gottes.

1. Wir haben es nach der Feststellung des Wesens und Begriffes der Gnadenmittel jetzt weiter mit den Problemen zu tun, die sich bei den einzelnen Gnadenmitteln ergeben. Wir beginnen mit dem Worte Gottes. Es handelt sich zunächst darum den Sinn dieses Begriffes genau zu bestimmen. In dem Neuen Testament wird „das Wort“ als Gesamtbezeichnung der christlichen Verkündigung synonym mit „Evangelium“ angewandt (Act. 4, 4; 14, 25; 16, 6; 8, 4; 10, 44; 19, 20; Gal. 6, 3; Kol. 4, 3; 1. Thess. 1, 6; 2. Tim. 4, 2; Hbr. 6, 1; Jak. 1, 21 ff.; 1. Ptr. 2, 8;

1. Joh. 2, 7). Die genauere Bestimmung lautet das Wort oder Evangelium Gottes oder auch das Wort oder Evangelium Christi oder des Herrn. Die vielen Stellen, an denen diese Bezeichnungen vorkommen, brauchen nicht angeführt zu werden. Die Frage ist aber, ob der Genitiv „Gottes“, „Christi“ oder des „Herrn“ im objektiven oder subjektiven Sinn gemeint ist, ob also von dem Wort, sofern es von Gott oder Christus handelt oder sofern es von Gott oder Christus ausgeht, geredet wird. In vielen Stellen würde sich der Zusammenhang zu beidem schicken, aber an einigen Stellen tritt mit aller Deutlichkeit hervor, daß die betr. Genitive als subjektive zu verstehen sind (s. bes. 1. Thess. 2, 13; Tit. 1, 3; 1. Ptr. 1, 23 sowie Kol. 3, 16; Gal. 1, 7; 1. Thess. 3, 2; 2. Thess. 1, 8; 1. Tim. 6, 3; Hbr. 6, 1. 2; Act. 19, 20). Somit ist das Wort oder das Evangelium die von Gott oder Christus ausgehende und durch Menschen vermittelte Botschaft von der Erlösung. Der Inhalt dieser Botschaft kann verschieden umschrieben werden. Es ist die Gottesherrschaft (Mt. 4, 23; 9, 35; 13, 19; 24, 14; 26, 13) oder Christi Person (Röm. 1, 2ff.; 1. Tim. 3, 16), die Gottesherrschaft und der Name Christi (Act. 8, 12) oder die Wahrheit und die Erlösung (Kol. 1, 5; Eph. 1, 13; Act. 13, 26; 2. Tim. 2, 15; Jak. 1, 18), das Kreuz (1. Kor. 1, 18), die Versöhnung (2. Kor. 5, 19), die Gnade (Act. 20, 24. 32; 14, 3; 13, 43), das Leben (Phil. 2, 16) oder das jetzt in Christus offenbar gewordene Geheimnis des göttlichen Willens (Kol. 1, 26f.; 4, 3; Röm. 16, 25f; Eph. 1, 9; 3, 9; 6, 19; 1. Kor. 2, 9f.). Es handelt sich also immer um dieselbe Sache, nämlich um die in Christus offenbar und wirksam gewordene Erlösung. Dieser Inhalt des Evangeliums ist ein schlechthin fester, sodaß auch ein Engel vom Himmel ihn nicht verändern könnte und jede Abweichung von ihm überhaupt das Evangelium aufhöbe (Gal. 1, 6—9). Dies schließt aber nicht aus, daß die Form der Verkündigung eine verschiedene sein kann. Daher verkündigt Petrus das Evangelium der Beschneidung, Paulus das der Vorhaut (Gal. 2, 7) und daher redet Paulus nicht selten von seinem Evangelium (Röm. 2, 19; 16, 25; Gal. 1, 11; 2, 11; 1. Thess. 1, 5; 2. Thess. 2, 14; 2. Tim. 2, 8). Selbst die moralischen Regeln der „Wege“ faßt er zusammen als *ὁδοί μου*, die er überall lehre (1. Kor. 4, 17). Nirgends dagegen erscheint das Gesetz als Gegenstand der Wortverkündigung, ist doch

durch die Synagogen dafür gesorgt, daß wer will, es hören kann (Act. 15, 21). In dem Wort des Evangeliums, das von Christus ausgeht, aber auch ihn und sein Werk zum Inhalt hat, wird aber nun der heil. Geist so in den Seelen wirksam, daß er Glauben erzeugt (1. Kor. 2, 5; Eph. 1, 17—19; 1. Thess. 1, 5), sie zu Christus zieht und das neue Leben der Wiedergeburt in ihnen wirkt (1. Ptr. 1, 23; Jak. 1, 18; vgl. Gal. 4, 19), s. oben S. 320ff. Oder es kann auch heißen, daß der Herr selbst das Herz so eröffnet, daß es Acht hat auf die Verkündigung (Act. 16, 14).

2. Das ist die neutestamentliche Auffassung des Wortes Gottes oder des Evangeliums. In unserm Zusammenhang ist an diesen Gedanken von Bedeutung, 1. daß das Wort die geschichtliche Offenbarung Gottes oder Christi ist und daher sein Inhalt als unwandelbar gelten muß, 2. daß das Wort unter Menschen nur durch menschliche Verkündigung wirksam wird, 3. daß diese eine den Hörern verständliche und angemessene Form annehmen darf und soll, 4. daß in dem von Menschen verkündeten Wort sich eine Wirkung des heil. Geistes vollzieht, die zu Christus und der Erlösung durch ihn hintreibt. Somit ist der Gedankenkomplex, den wir Wort Gottes nennen, sowohl Gottes- als Menschenwort, ersteres sofern sein Ursprung, Inhalt und Wirkung göttlich sind, letzteres sofern seine Verkündigung und deren Form menschlich sind. Mit diesen biblischen Gedanken stimmt sowohl die Praxis der Kirche als auch das Urteil der christlichen Erfahrung überein. Das gilt von den sub 2—4 formulierten Gedanken. Wir dürfen uns in der Hinsicht auf S. 359f. 369f. unserer Darstellung berufen. Was das Zusammenwirken von Wort und Geist anbetrifft, so haben wir dies nicht in der Weise von zwei Parallellinien zu verstehen, die beide auf den Menschengeist, ohne sich zu berühren einwirken. Aber auch nicht so, als wenn die beiden Linien nur am Anfang und Ende zusammengebogen werden und schließlich auch nicht so, als wenn die beiden Linien überhaupt ineinander geflochten wären. Zwischen dem Geistwirken und dem menschlichen Wort besteht vielmehr das Verhältnis von Zweck und Mittel. Das heißt also, der Zweck Gottes ist durch seinen heil. Geist in den Menschengeist einzugehen. Zu diesem Zweck dient ihm die geistige Beziehung der Menschen untereinander oder aber die menschliche Rede zum Mittel. Indem nun dieser Zweck oder die

ihm zustrebende Geisttätigkeit vermöge der menschlichen Beziehung in Geben und Empfangen durch das Wort vermittelt wird, vermag der Mensch in der Wortwirkung den Geist zu empfinden, wie alle Mittel zur Vergegenwärtigung des ihnen immanenten Zweckes dienen. Daß sich diese Vergegenwärtigung erst dann einstellen wird, wenn der Zweck in irgendeinem Grade in das Bewußtsein getreten ist, ist leicht verständlich und wird weiterhin zu erwägen sein. Der Zweck, um den es sich hier handelt, ist aber die Auswirkung der Christuserlösung in dem Menschengeist oder das Hinnehmen und Haben dieser im Glauben. Zu diesem Zweck treibt also der heil. Geist den Menschengeist durch Worte an. Da aber dies Innewerden der Erlösung in vielen Akten, und zwar nicht nur in solchen rezeptiv religiöser sondern auch aktiv ethischer Art, besteht, so wird es begreiflich, daß der heil. Geist im Wort nicht nur den Moment des Eintrittes des persönlichen Glaubens an Christus wirkt, sondern daß er auch die weitere Aneignung des Glaubens in Ausbreitung und Vertiefung seines Inhaltes und ebenso die in mannigfachen Ansätzen und inneren Gegensätzen sich verwirklichende Anwendung der im Glauben erfaßten Erlösungskräfte auf das aktive ethische Leben (*πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6) leitet. Auch hierdurch geschieht ja nichts anderes als das, wozu der Geist überhaupt wirksam ist, nämlich durch dem Menschen verständliche und eindrückliche Mittel ihn zu dem Leben in Christus anzutreiben und zu befähigen (S. 321).

3. Aber ein anderer Punkt, den wir oben S. 410 sub 1 formuliert haben, bedarf einer näheren Erläuterung. Wir haben dort gehört, daß der Inhalt des Wortes Gottes als göttliche Offenbarung für unwandelbar zu gelten hat. Hiermit soll nun aber nicht gesagt sein, daß etwa die theoretischen Reflexionen der Bibel oder ihre natürlichen Anschauungen als unwandelbar anzuerkennen seien. Es handelt sich bei diesem Urteil vielmehr nur um den Komplex praktischer Gedanken, welche in der Offenbarung der erlösenden Gottesherrschaft enthalten sind oder deren notwendige Konsequenzen oder Voraussetzungen bilden. Das heißt, es kommen die Gedanken in Betracht, die sich der Seele, welche von der Erlösung ergriffen ist, eben an dieser als innerlich notwendig erweisen. Das sind in der Hauptsache die Erkenntnis von Gott als dem absoluten Willen, der Liebe ist, von dem inneren

Verderben der Sünde, von Christi Person und Werk und der Einführung desselben in die Seele durch die Gnadenmittel. Offenbarung Gottes ist ja nicht eine neue Metaphysik, sondern sie ist die Selbsterschließung Gottes für den Glauben und in dem Glauben (Bd. I, 199f., 238f.). So wertvoll es nun ist, daß diese in dem Glauben zu einem Bestandteil des menschlichen Geisteslebens werdende wirksame Offenbarung des absoluten Geistes auch ihre entsprechende konsequente theoretische Formulierung erhält und so sehr letztere auch auf die praktische Verkündigung des Wortes einzuwirken pflegt, so wenig kann die Offenbarung an sich als ein Gefüge theoretischer Sätze bezeichnet werden. Offenbarung im eigentlichen Sinn ist vielmehr die geschichtliche Enthüllung des Geheimnisses der Erlösung sowohl indem diese wirksam als auch erkennbar wird. Offenbarung ist also letztlich Christus und sein Wirken, wie es im Glauben erfaßt wird (Kol. 1, 26f. Eph. 3, 9—12). Hiervon soll es also eine unwandelbare Erkenntnis geben. Das kann nur eine Erkenntnis sein, die aus unmittelbarer Kenntnis der geschichtlichen Offenbarung hervorgegangen ist, letztere in sachentsprechender Weise wiedergibt und sich daher allezeit als für das Erleben des Glaubens maßgebend bewährt hat. Eine solche Erkenntnis ist nun aber in den neutestamentlichen Schriften niedergelegt. Sie sind in ihrer Mehrzahl von Personen verfaßt, die der neutestamentlichen Offenbarung unmittelbar nahestanden und die geistige Fähigkeit zu ihrem vollen Verständnis empfangen hatten, wie es sich daran bestätigt, daß in der Kirche aller Zeiten dies Verständnis von dem Zeugnis des Geistes bewährt worden ist. Hiervon ist früher eingehender die Rede gewesen (Bd. I, 245f., 248ff., 257). Somit finden sich die erforderten Merkmale in den neutestamentlichen Schriften als dem urkundlichen Zeugnis von dem Geist und der Kraft Christi und der Erlösung. Diese Schriften bieten uns also die unwandelbare Erkenntnis dar, nach der wir suchten. Sie sind somit die dauernde Quelle der religiösen Erkenntnis der Kirche und zugleich die bleibende Norm zur Beurteilung aller christlichen Erkenntnis. Man kann beides dahin zusammenfassen, daß dies Schrifttum die für alle Zeiten in der Christenheit schöpferische wie maßgebende Autorität ist. Autorität ist wirksame geistige Zeugungskraft und sie ist zugleich die durch letztere bewährte Norm zur Kritik oder Bestätigung aller späteren Er-

kenntnis. Damit sind wir aber auf die Frage nach dem Verhältnis des Schriftzeugnisses zu dem kirchlichen Zeugnis von der Erlösung gewiesen.

Hierbei ist zunächst klar, daß das Wort im Sinn des kirchlichen Zeugnisses seinen Ausgang und seine letzte Quelle an den Gedanken der neutestamentlichen Schrift hat. Das bedeutet aber keineswegs, daß die Wortverkündigung in Kirche, Schule, Haus oder in dem Verkehr der Menschen untereinander in der Rezitation von Bibelsprüchen oder in Auslegungen und Anwendungen derselben bestehen soll. Die besonderen Bedürfnisse und Verhältnisse der verschiedenen Gruppen und Personen erfordern naturgemäß die Heranziehung eines sehr mannigfaltigen Gedankenstoffes, besondere psychologisch abgemessene Anwendungen der religiösen Grundgedanken und Herstellung praktischer Beziehungen und Abzweckungen, wie sie dem wirklichen Leben der betreffenden Zeit gemäß sind. Alles dieses geht in der Christenheit zwar auf Anregungen der urchristlichen Schriften zurück, kann aber nicht im eigentlichen Sinn als Auslegung oder auch nur als Anwendung der Worte der Schrift angesehen werden. Das religiöse Leben der Gemeinde hat im Lauf seiner Geschichte und im Zusammenhang mit der natürlichen Bildung und Kultur Fragstellungen, Gesichtspunkte, Lebensformen und Erkenntnisformeln, kultische und soziale Gewohnheiten hervorgebracht, die in dem objektiven Geist jedes Zeitalters der Kirchengeschichte eine Einheit bilden, deren direkte Herkunft aus dem Neuen Testament aber nicht behauptet werden kann, so unendlich viel im übrigen von dem Neuen Testament in der Kirche lebt und wirkt. Nun wird aber jeder, dem es am Herzen liegt seine Mitmenschen zu Christus zu leiten, nicht nur letzterer Elemente sich bei der Unterredung mit ihnen bedienen, sondern auch genötigt sein die zuerst genannten in dem durch die Lage und die Interessen seiner Hörer bedingten Maße mit heranzuziehen, wobei natürlich auch sein persönliches Verständnis der Religion und ihrer Kräfte in seine Darlegungen hereinspielt. Die Predigt wie die einzelne Unterredung wird daher zunächst immer in einer Anwendung und Ausbreitung der kirchlichen Gedanken, Ziele und Urteile bestehen. Es ist also Wiedergabe des objektiven Geistes der Kirche, wobei das Verständnis und die Orientierung des subjektiven Geistes des Mitteilenden wie der Empfänger auch mitspricht.

Die Erfahrung lehrt aber, daß eine derartige Verkündigung in vollem Maße geeignet ist dem heil. Geist als Trägerin und Mittlerin seines Wirkens zu dienen. Empirisch betrachtet, ist also das Wort Gottes zunächst Wort der kirchlichen Gemeinschaft oder der im amtlichen oder frei persönlichen Dienst sich der Wortverkündigung annehmenden Mitglieder der Kirche. Dadurch gewinnt der früher ausgesprochene Gedanke, daß Gotteswort zugleich immer auch Menschenwort ist (S. 410), eine konkrete Bestimmung. Wenn man überlegt, wie viele Richtungen und Gruppen in dem modernen kirchlichen Leben neben- und widereinander stehen, so gewinnt man einen starken Eindruck von der Mannigfaltigkeit der Elemente und Motive, die in dem Begriff „Wort Gottes" in der Wirklichkeit zusammenfließen. Wenn wir erst gelernt haben werden die positiven Gedanken zum Gegenstand der Verkündigung zu machen und mehr abzusehen von der unfruchtbaren Polemik wider andere „Standpunkte" oder der nicht minder unfruchtbaren Verherrlichung der eigenen „gläubigen" oder „freien" Anschauungen, wird man einmal voll begreifen lernen, ob und wie die Verkündigung die Kraft göttlichen Wortes hat. Doch sind das Fragen der kirchlichen Praxis.

4. Es zeigte sich, daß die Wortverkündigung eine außerordentlich verschiedene sein kann. Damit ist aber nicht nur die Möglichkeit gegeben allen alles zu werden (1. Kor. 9, 22) oder dem Geist als Brücke zu Christus bei vielen den Boden zu bereiten, sondern auch die andere Möglichkeit viele in die Irre zu führen oder ihnen den Weg zu dem wirklichen Erlöser zu verlegen. Wir haben schon früher erkannt (S. 361ff.), daß daher bei aller Wahrung der persönlichen Überzeugung in der Wortverkündigung die Kirche doch stets dahin zu wirken hat, daß diese Verkündigung sich in dem Rahmen der in ihr wirksamen objektiven Wahrheit oder des in ihr geltenden Bekenntnisses vollziehe. Wir brauchen die dort angegebenen Gründe nicht zu wiederholen. Aber in unserem Zusammenhang tritt ein neuer Grund zu den dort entwickelten hinzu. Uns handelt es sich um das Wort Gottes. Dies wird von Menschen ausgesprochen, um Menschen zu Christus zu weisen. Dabei wird auf die Mitwirkung des heil. Geistes gerechnet. Nun muß es aber einleuchten, daß das menschliche Wort nur dann zum Mittel einer inneren Erregung zu Christus hin dienen kann, wenn es von der Erlösung Christi Gedanken

und Anschauungen darlegt, welche dem wirklichen Bestand entsprechen oder Sünde, Christus und Erlösung so auffassen, wie sie sich in den Seelen als wirklich erweisen. Dabei handelt es sich keineswegs um dogmatische Korrektheit im technischen Sinn, so wenig eine solche auch hierfür gering zu schätzen ist, sondern um die Wiedergabe des Umfanges und der Tiefe des in Christus beschlossenen neuen geistigen Lebens. Wenn also jemand die Sünde bloß als sinnliche Unkultur und die Erlösung nur als bessernde Aufklärung schildern würde, so würden solche Gedanken kein tragkräftiges Gerüst sein, von dem her der Geist die Seelen in die Tiefe der Sündennot und der Erlösungsgnade treiben könnte, denn die Seele würde so in eine falsche innere Stellung gewiesen und daher nicht befähigt den Trieb zu Christus in sich aufzunehmen. Wenn nun aber das so beschaffene Wort, weil nicht auf die Erlösung abzielend, auch nicht Mittel des heil. Geistes zu sein vermöchte, so würde es den Charakter als Gotteswort verlieren oder nur Mittel zur Ausbreitung einer philosophischen Aufklärung werden. Indem dies Wort die Beziehung zur der christlichen Urverkündigung verlöre, wäre es auch von seinem Urquell abgeschnitten und hörte somit auf christliche Verkündigung zu sein. Hieran würde dadurch nichts geändert, wenn eine derartige Wortverkündigung wirklich der entsprechende Ausdruck des objektiven Geistes der Kirche eines Zeitalters wäre, denn dann müßte diese selbst als in ihrem Wesen unchristlich bezeichnet werden.

Somit ist aber der oben aufgestellte Satz, das Wort Gottes sei Wort der Kirche bzw. ihrer Glieder (S. 414), näher zu präzisieren. Der Satz gilt nur unter der Voraussetzung, daß dies Wort, unbeschadet aller zeitgeschichtlichen oder individuellen Besonderheiten seiner Verkündigung oder gerade in diesen, dem ursprünglichen oder genuinen Zeugnis von der Erlösung, wie es in dem Neuen Testament urkundlich vorliegt, sachlich entspricht. Das bezieht sich, wie gesagt (S. 413), weder auf den Wortlaut noch eine besondere dogmatische Formulierung, sondern auf die Einstellung und das religiöse Grundgefüge der biblischen Anschauung. Das kirchliche Wort ist also nur dann Gotteswort, wenn es in einem positiven und gemeinverständlichen Zusammenhang zu der neutestamentlichen Offenbarung bzw. ihren Urkunden steht. Diese soll somit die lebendige Autorität

oder der geistige Urquell sein, aus welchem das verkündigte Wort, wenn auch durch den Strom des kirchlichen Lebens und die Brunnen und Röhren persönlichen Erlebens vermittelt, letztlich fließt. Aber auch diese Formel bedarf noch einer genaueren Bestimmung. Diese vernotwendigt sich eben im Hinblick auf die Modifikationen, welchen die Urform der christlichen Verkündigung durch die mannigfachen geschichtlichen und persönlichen Medien unterliegt. Diese pflegen sich nämlich selbst fast immer als Ausflüsse jenes Urquells zu bezeichnen. Die Frage ist nun aber, ob, wenn man sie als ein Ganzes dem Ganzen der Offenbarung gegenüberstellt, sie diesem entsprechen oder nicht. Somit ist das urchristliche Zeugnis von Christus und der Erlösung der bleibende Maßstab oder die unveränderliche Norm, an der sich das Wort der Kirche zu bewähren hat, sofern es als Gottes Wort gelten soll. Es ist schon mehrfach gesagt worden, in welchem Sinn und in welchem Umfang dem urchristlichen Wort diese normative Bedeutung zusteht, vgl. S. 413 f. Es handelt sich also nur um eine Bewährung der religiösen Grundelemente und ihrer notwendigen Beziehungen untereinander bei dieser Vergleichung des beiderseitigen Ganzen des Verständnisses des Christentums. Es ist aber auch keineswegs dogmatische Pedanterie oder kirchenregimentliches Einheitsstreben, was zu dieser Forderung führt. Sie ist vielmehr mit der Sache selbst unmittelbar gegeben. Denn das Wort ist nur dann Gottes Wort, wenn es Ausdruck der Erlösungsoffenbarung Gottes in Christus ist und das Wort ist nur dann Träger des zu Christus treibenden heil. Geistes, wenn der Erlöser sein wesentlicher Inhalt ist. Daher ist die ausgesprochene Forderung nicht nur für die Dogmatik oder für die Kirchenleitung von Interesse, sondern sie muß unmittelbar das Gewissen jedes Christen bewegen, der dabei mitwirken will, daß sein Wort in der Kraft des Geistes zu dem wirklichen Christus hinweise. Fehlt dies Ziel bei seiner Wortmitteilung, so wird dieser der Geist fehlen und er wird daher sein eigentliches Ziel verfehlen.

5. Das Gnadenmittel des Wortes ist somit 1. Wort der Kirche oder einzelner Personen in der Kirche, 2. es ist aber Gottes Wort, sofern es seinen Ursprung in der Offenbarung Gottes hat und 3. demgemäß sich als Mittel des heil. Geistes an den Seelen bewährt. 4. In diesem Zusammenhang ergibt sich die

maßgebende Autorität der biblischen Verkündigung für die kirchliche Wortverkündigung, denn nur dann kann letztere als Gottes Wort anerkannt werden, wenn sie sich an der biblischen Norm bewährt. — Hier kann noch die Frage aufgeworfen werden, ob denn die biblische Verkündigung selbst, wie sie sich der Christ durch Lesung der Bibel anzueignen vermag, auch als Gnadenmittel anzusehen ist. Die Frage ist natürlich zu bejahen, denn wie diese biblischen Gedanken einst ihren ersten Lesern den Dienst als göttliches Wort geleistet haben (S. 409), so sind sie hierzu zu allen Zeiten geeignet und üben daher auch unausgesetzt die Wirkung als göttliche Offenbarung aus, nicht nur indirekt, sondern auch direkt. Aber trotzdem wird es berechtigt sein zunächst das Wort Gottes als eine Betätigung der Kirche zu fassen. Es ist ja doch in der Wirklichkeit des Gemeindelebens nicht so, als wenn die einzelnen Personen ihren religiösen Lebensunterhalt aus dem Lesen der Bibel beziehen. Sie werden vielmehr durch die Anregungen des Hauses, der Schule, der Kirche, der Literatur erst auf die Bibel verwiesen und zu ihrem Verständnis befähigt. Aber auch wenn sie hierdurch zu regelmäßigen und selbständigen Bibellesern werden, wird doch in der Regel ihr Verständnis der Bibel durch die ihnen von der christlichen Umgebung dargebotene Interpretation auf das stärkste beeinflußt bleiben. Sie werden gerade unter dieser Bedingung aus der Bibel einen reichen Schatz nie versiegender religiöser Anregungen und Gedanken empfangen. Aber nur sehr reifen und selbständigen, in die Tiefe bohrenden Geistern wird es beschieden sein aus der Bibel eigenartige und dabei den Sinn der Offenbarung wirklich treffende Gedanken zu gewinnen. Die Mehrzahl wird sich dabei bescheiden müssen die Bibel in dem Verständnis der Kirche zu lesen und gerade hierdurch sich so zu „erbauen“, daß sie zu wirklich fruchtbaren Gliedern des Baues der kirchlichen Gemeinschaft werden. Es ist unzweifelhaft, daß ungezählte Scharen von Christen an ihrer Bibel ein unüberbietbares Mittel zur Befestigung, Erfrischung und Vertiefung ihres religiösen Lebens besitzen (vgl. Ethik § 37). Indem die Kirche dies fördert, hält sie die Beziehung zu ihrem Urquell aufrecht und trägt dazu bei die Wasser ewigen Lebens in alle Beziehungen des kirchlichen Lebens hineinzuleiten. So bedeutungsvoll aber das Bibellesen immer ist, darf doch nicht vergessen werden, daß es in der Regel nur als Mittel der Bewährung und

Vertiefung des kirchlichen Verständnisses dient. Man wird die Personen, welchen es gegeben ist, wirklich neue geistige Impulse und Tendenzen aus der Bibel zu ziehen und durch diese das Gemeindeleben als ganzes zu fördern, als Charismatiker größeren oder kleineren Stils bezeichnen dürfen, von deren Bedeutung für die Kirche anderwärts die Rede war (S. 377).

6. Noch eine eigentümliche Beobachtung, die der Christ an dem Worte Gottes macht, bedarf hier der Erwägung. So gewiß im Laufe der religiösen Entwicklung der Christ der treibenden Willensenergie des Geistes, welche die Wortverkündigung begleitet, inne wird, so sehr weiß er sich in der Regel einer Zeit zu entsinnen, in welcher dies Wort für ihn lediglich Ausdruck einer Forderung war, deren Inhalt zwar seinen Verstand beschäftigte und vielleicht auch Anlaß zu der hypothetischen Erwägung, ob sie sich verwirklichen lasse, gab, aber seinen Willen nicht in Bewegung zu setzen vermochte. Das Wort, das jetzt gibt und fördert, hat einst nur aufgegeben und gefordert. — Die Unterscheidung in dem Wort, auf die uns diese Beobachtung führt, wird seit Paulus mit der Formel Gesetz und Evangelium bezeichnet (vgl. Ethik § 28). Ehe wir auf die Probleme, die diese Formel eröffnet, eingehen, tun wir gut die Behandlung, welche die ältere Dogmatik, im Anschluß an Melanchthon (vgl. Dogmengesch. IV 2, 436 ff.), ihr angedeihen ließ, uns zu vergegenwärtigen. Der altdogmatischen Theorie liegt zugrunde der Gedanke, daß Gott bei der Schöpfung dem Menschen die *lex naturalis* in das Herz geschrieben habe. Diese enthält die Vorschriften, die als moralisches Gesetz für alle Zeiten und Menschen gültig sind. Dies natürliche Moralgesetz ist durch die Sünde verdunkelt. Daher hat Gott ihm in dem alttestamentlichen Gesetz eine feste Formulierung gegeben und es der Menschheit zu genauer Erfüllung übergeben. Dies gilt aber nur von dem moralischen Gesetz, während die kultischen und bürgerlichen Vorschriften des Alten Testamentes (*lex ceremonialis et civilis*) nur für die Juden verpflichtend waren. Die Sünder können aber das moralische Gesetz nicht erfüllen. Seine Wirkung aber besteht bei allen darin, daß es sie Sündenerkenntnis und Reue lehrt. Dem tritt das Evangelium entgegen. Sein Gegenstand ist Gottes Gnadenwille, der den Sündern um Christi willen ihre Sünde vergibt. Die Wirkung des Evangeliums in der Seele

ist der Glaube. Gesetz und Evangelium stehen also im Gegensatz zueinander, sofern sie eine verschiedene Offenbarung darstellen, denn jenes wendet sich mit seinen Regeln an die Vernunft, dieses erschließt das Mysterium der Erlösung. Beide haben demgemäß auch einen verschiedenen Inhalt. Das Gesetz fordert *opera* und erzeugt dadurch *contritio*, das Evangelium dagegen erzeugt die *fides*. Dazu kommt weiter, daß auch die *promissiones* beider verschieden geartet sind. Die des Gesetzes sind *condicionales*, die des Evangeliums *gratuitae*. Aber trotz dieser Differenzen gehören Gesetz und Evangelium in der Praxis unlösbar zusammen, denn ohne die gesetzliche *contritio* käme es nicht zu der evangelischen *fides* und *fides* und *contritio* zusammen bilden das evangelische Leben der *poenitentia*. Zur Erfüllung der Gesetzesforderungen gewährt das Evangelium die Kraft.

Hiernach sollen also in dem christlichen Leben das alttestamentliche Gesetz und das neutestamentliche Evangelium so zusammenwirken, daß jenes dem Menschen allzeit die vernunftgemäßen moralischen Forderungen entgegenhält und ihn dadurch seiner Sünde und Schuld überführt, worauf dann das Evangelium eingreift mit dem Trost der Sündenvergebung und mit der die Gesetzeserfüllung ermöglichenden Kraft. Aber diese Gedankenverbindung entspricht keineswegs der Erfahrung, die der Christ unter der Wortverkündigung macht. Wir wollen dabei von der Voraussetzung der Identität von angeborenem Naturrecht, mosaischem Recht und christlicher Moral absehen, die sich aus dem Mangel geschichtlichen Sinnes versteht. In Wirklichkeit werden wir das, was die Alten Naturrecht nennen, nur in dem Sinn der ursprünglichen Anlage des Menschengeistes auf das Bestimmtwerden durch den absoluten Geist gelten lassen. Ebenso ist die Koordination von Gesetzesinhalt und evangelischer Moral nur auf dem Wege der Umdeutung des ersteren im Sinn der letzteren, wie sie ja jeder Katechismus betreibt, annehmbar, indem man die evangelische Auffassung als die abschließende Erkenntnis behandelt, welche ihre Anfänge in dem Inhalt des Gesetzes hat (vgl. die Bergpredigt). Vor allem aber scheidet uns von dem Schematismus der Alten die Tatsache, daß wir heute die Erfahrung von dem Druck des Gesetzes keineswegs so wie die Zeitgenossen Jesu und Pauli zunächst an dem Alten Testament und seiner Moral, sondern gerade an der neutestamentlichen Offen-

barung selbst machen. Das alte Gesetz tritt, indem wir es als Urkunde einer überwundenen Religionsstufe betrachten, in dem Bewußtsein der Gemeinden zurück oder behält seine Bedeutung doch nur als Weissagung oder erster Ansatz zu der neutestamentlichen Offenbarung. Die Predigt der Kirche ist durchweg Predigt des Evangeliums. Sie bietet einen reichen Inhalt für den Glauben und eine Menge von Motiven für die Liebe dar. Nun werden aber diese Gedanken von dem natürlichen Menschen, weil sie seiner Grundstellung zu Gott widersprechen, zunächst nur als unbegründete Forderungen, welche die Kirche an ihn stellt, empfunden. Je innerlicher diese Forderungen sind und als je umfassender die von ihnen beabsichtigte Lebensänderung sich darstellt, desto lebhafter wird der Widerspruch gegen sie sein. Es ist nicht nur der Widerspruch gegen das, was man tun, sondern mehr noch gegen das, was man glauben soll. Eine geistige Vergewaltigung schlimmster Art scheint den Geist zu bedrohen. Daher der leidenschaftliche Widerspruch oder auch die teilnahmlose Ablehnung. Nun finden aber diese Forderungen trotz alles Widerspruches einen gewissen Widerhall in der Vernunft und dem Gewissen des Menschen. Sie lassen sich nicht kurzerhand abtun, sondern sie rufen allmählich einen inneren Konflikt in der Seele hervor, sofern der Wille nach wie vor bei seinem Widerwillen bleibt, während die Vernunft beginnt Sinn und Recht dieser Gedanken zu ahnen. Dies ist das Leben unter dem Gesetz. Nicht die alttestamentlichen Moralgebote machen also das Gesetz aus, sondern der gesamte Inhalt der christlichen Verkündigung — Christus und die Erlösung nicht minder als der sittliche Liebesdienst — stellt sich dem natürlichen Menschen als eine Summe von Satzungen dar. Das heißt, in Wirklichkeit ist die christliche Wortverkündigung für den, der von ihrer geistigen Gewalt in seinem Willen noch nicht bewegt und bestimmt wird, zunächst eine Summe von Forderungen, also Gesetz. Erst wenn der Geist in dem Wort mit seiner Wirkung den Willen des Menschen so bestimmt, daß der Menschengeist von dem absoluten Geist bewegt und getrieben, das selbst will, was dieser will, hört der innere Widerspruch gegen das Wort auf. Als ein wirksames Lebendiges wird sein Inhalt empfunden und in der Kraft dieses Lebens von der Seele selbst gesucht und gewollt. Und dadurch wird dasselbe Wort, das zunächst Gesetz war, jetzt

zum Evangelium. Was früher nur Aufgabe war, wird jetzt zur Gabe. Was zunächst nur ein fremdartiger Gedankenkomplex war, ist jetzt zu einem lebendigen Willen geworden und demgemäß wird es nun nicht bloß mit dem Verstande betrachtet und kritisiert, sondern es bewegt den Willen und wird indem Willensinhalt auch Lebensinhalt. Dabei ist aber zu beachten, daß letzteres keineswegs bei allen eintritt, welche die Verkündigung des Wortes hören. Alle lernen irgendwie die Gesetzesart des Wortes kennen, nur bei einem Teil erfolgt die innerliche Bewegung durch den Geist, welche das Wort zum Evangelium macht. Indem an diesen letzteren der Zweck des Wortes sich verwirklicht, nennen wir sie die Erwählten Gottes. An diesem Punkte wird also das Verständnis des Unterschiedes zwischen den wirklichen Gliedern der Kirche oder den Erwählten und den nur scheinbaren Gliedern der Kirche einzusetzen haben. Diesen ist das Evangelium nur Gesetz, jenen eine Kraft Gottes zum Leben.

7. Hiermit haben wir eine Begriffsbestimmung gefunden, die uns den wirklichen Tatbestand erschließt, welcher der Formel Gesetz und Evangelium zugrunde liegt. Gesetz und Evangelium sind, material betrachtet, das eine Wort Gottes, welches die Kirche predigt. Solange aber diese Predigt nur als eine Summe von Begriffen von der Vernunft mit ihren natürlichen Mitteln aufgenommen wird, dagegen den Willen nicht erreicht, sodaß dieser bei seinem natürlichen Widerstand beharrt, ist sie nur Gesetz. Dabei werden gerade die Gedanken, die den Kern des Evangeliums bilden, wie Sünde, Gnade, Christus, Erlösung die schärfsten gesetzlichen Wirkungen hervorbringen, denn je fremder ihr Inhalt dem natürlichen Menschen ist, desto lebhafter wird er mit seinem Willen ihnen widerstreben. Auf die inneren Konflikte, die dadurch entstehen, daß trotz des willentlichen Widerstandes eine in der Anlage des Menschen begründete Anerkennung des Inhaltes des Wortes entsteht, wurde oben bereits hingewiesen. Wir können das Gesagte auch im Anschluß an Luther (Dogmengesch. IV 1, 206) so ausdrücken, daß das Wort, solange es nicht von Wirkungen des heil. Geistes begleitet wird, Gesetz ist. Der Geist ist es aber, der die vorgetragenen Begriffe zu Trägern seiner wirksamen Lebendigkeit macht und dadurch den widerstrebenden menschlichen Willen überwältigt, sodaß dieser

nun selbst will, was der Geist in ihm will. Dabei richtet sich dann der Wille nicht mehr auf eine Summe von Geboten, sondern er tritt in Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Willen und der von ihm geleiteten Überwelt, deren Realität ihm gewiß ist, indem er sie will, die er doch an sich nicht will (vgl. Bd. I, 198f.). Diese belebende und treibende Wirkung des oberen Willens in dem unteren Willen ist eben das, was das Wort zum Evangelium oder zur *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* macht (Röm. 1, 16; 1. Thess. 1, 5; 2, 13). Nicht Verstandeserkenntnis, und wäre es die sublimste, sondern Willens- oder Lebensbewegung ist also das Merkmal, an dem seine Eigenart erkannt wird. So lange das Wort bloß Begriffe zu bieten scheint, die als solche den Verstand beschäftigen, ist es Gesetz. Wenn aber in dem Wort die Kraft des Geistwillens in Wirkung tritt und es dadurch den Willen des Menschen bewegt, ist es Evangelium. Das Wort ohne den Geist ist Gesetz, das Wort mit dem Geist wird Evangelium. Material angesehen ist also zwischen Gesetz und Evangelium kein Unterschied. Der Unterschied besteht darin, ob das Wort durch den Geit den menschlichen Willen bestimmt oder nicht. Daß im übrigen mit dieser Willensbestimmung nicht nur die Anregung zur Liebe, sondern vor allem die Herstellung des Glaubens als des Organs der willentlichen Hinnahme Gottes gemeint ist, versteht sich von selbst und wird weiter unten besonders zu behandeln sein.

Nun kann aber gefragt werden, ob bei der gekennzeichneten Sachlage das Wort, solange es nur als Gesetzeswort wirksam wird, überhaupt noch als Gotteswort bezeichnet werden darf, da ihm ja das, was dieses konstituiert, fehlt. Diese Frage würde aber nur dann Schwierigkeiten bereiten, wenn wir mit der üblichen Dogmatik Gesetz und Evangelium wie zwei verschiedene Bücher nebeneinandergestellt hätten, wo dann freilich es fraglich sein könnte, ob man, da ihr Inhalt und ihre Wirkung einander entgegengesetzt sind, sie beide unter den gleichen Begriff stellen dürfte. Nun haben wir aber gezeigt, daß in dem christlichen Leben es sich um die eine Offenbarung Gottes handelt, die in dem subjektiven Leben der Menschen eine vorbereitende und eine vollendende Wirkung ausübt. Wegen der Beziehung dieser Wirkungen zu einander und weil die zweite von ihnen den gemeinsamen Zweck beider bezeichnet, ist es berechtigt das Wort

von seinem Zweck her als Wort Gottes zu bezeichnen. Es ist ebenso Gottes Ordnung, daß dies Wort zunächst oder so lange der Mensch seiner eigentlichen Wirkung nach unfähig ist, in vorbereitender Art auf ihn einwirkt durch Einschärfung der sittlichen Maßstäbe und die damit verbundene sittliche Selbstbeurteilung des Menschen, wie daß schließlich durch das Wort der Wille des Menschen bestimmt wird. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß Gott in seiner allbestimmenden Gegenwart auch diese vorbereitende Wirkung des Wortes leitet. Aber dies geschieht in Anpassung an die geistigen Fähigkeiten des Menschen, wie denn die verschiedenen Menschen längere oder kürzere Zeit über unter der Wirkung des Wortes als Gesetz stehen werden und eine große Zahl nie über sie hinauskommt (vgl. n. 6). Die Art dieser göttlichen Leitung ist an sich der gleich zu setzen, in welcher Gott überhaupt die Einflüsse zumal des geistigen Lebens zur Vorbereitung des Menschen auf das Erleben des Einbruches des absoluten Geistes gestaltet. Aber im Unterschied von der Allgegenwart kommt Gott nur dann dem Menschen nahe, wenn sein Wille den Menschenwillen so bewegt, daß dieser sich selbstwillig ihm erschließt (vgl. Bd. I, 356). Diese unmittelbare Wirkung auf den menschlichen Willen ist aber das Werk des heil. Geistes. Indem sie eintritt, wird das Wort aus dem Gesetz Evangelium, denn nun soll der Mensch nicht mehr etwas nehmen und haben, sondern er nimmt es und hat es. Damit ist aber die vorher aufgeworfene Frage beantwortet. Das Wort ist Gottes Wort als Gesetz und als Evangelium. Und zwar weil seine Wirkung als Gesetz die Vorbereitung auf seine Wirkung als Evangelium ist oder weil es zuerst den Menschen zum Nachdenken darüber kommen läßt, um was es sich handelt und ihn dadurch zur Selbstkritik führt, um dann selbst seinen Willen zu neuem Leben zu bestimmen. Da beides eng aufeinander bezogen ist und das Gesetz dem Zweck des Evangeliums untergeordnet ist, so ist das Wort Gottes sowohl Evangelium als Gesetz. Das schließt aber nicht aus, daß das Wirken Gottes in beiden auf verschiedene seelische Bewegungen abzielt und daher auch seiner Art nach verschieden ist, wie wir gezeigt haben.

Bei alle dem ist aber in Acht zu behalten, daß wir nicht etwa bloß an die Bibelworte als solche denken, sondern in erster Linie an deren Anwendung in freier Rede oder auch in Büchern

und Schriften, dann aber selbstverständlich auch an die Bibel selbst, sofern sie mit religiösem Interesse oder mit eigenem praktischen Suchen gelesen wird. In letzterem oder ersterem Sinn kann dann auch das Alte Testament als Gottes Wort wirksam werden. Seine Gedanken sind ja Weissagungen oder Ansätze zu den neutestamentlichen Gedanken. Daher wird die praktische Erklärung oder die eigene Lesung der Schrift selbst sie im Sinn der Erfüllung in den neutestamentlichen Erlösungsgedanken verstehen und anwenden, zumal diese selbst ja mit der Sprech- und Denkweise des Alten Testaments auf das engste verknüpft sind. Dann aber ist es unzweifelhaft, daß auch durch ihre Vermittlung der heil. Geist die Seelen berühren wird. Daß dabei die fremdartigen Elemente der früheren Entwicklung ausgeschaltet werden, ist selbstverständlich. Die Gefahr, daß etwa „unsittliche" Gedanken durch das Alte Testament in die Christenheit eindringen möchten, welche ein grober Nationalismus neuerdings zu wittern behauptet, hat sich in dem wirklichen Leben nie gezeigt, sofern es den Seelen wirklich um ihre Erhebung und Reinigung zu tun war. Von derartigen rein hypothetischen Befürchtungen kann daher abgesehen werden. Es ist keine Gefahr vorhanden, daß der heil. Geist, der das Wort zum Gotteswort macht, derartige Motive einer niederen Sittlichkeit in den Seelen beleben werde.

8. Wir gingen bei unserer Behandlung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium aus von der altdogmatischen Formulierung (S. 418 f.). Sie beruhte auf der Vorstellung, als wenn wirklich die alttestamentliche Verkündigung es sei, die das christliche Leben als Gesetz bestimme. Aber diese Vorstellung stellte sich bei genauerer Analyse der dabei in Betracht kommenden inneren Vorgänge als irrig heraus. Sodann aber steht die ganze alte Konstruktion auch unter dem Einfluß der einseitigen Bestimmung des Erlösungswerkes. Dies soll nachdem durch das Gesetz das Schuldbewußtsein erweckt ist, durch die Theorie der *Satisfactio vicaria* das Bewußtsein der Sündenvergebung hervorrufen. Damit ist aber nur ein Teil der Erlösung zur Aussage gebracht, die andere Seite in ihr, welche der positiven Erneuerung des Menschen dient, kommt nur in verkürzter und verkümmerter Weise, wie schon bei Melanchthon, zum Ausdruck. Das wirkt auch in der Lehre vom Wort nach. Zwar soll das Evangelium die Kraft zu der Erfüllung des Gesetzes geben, aber hierdurch wird nicht dem

Evangelium oder dem in ihm wirksamen Christus das gestaltende Ideal des sittlichen Lebens entnommen, sondern dies ist von dem Gesetz gegeben und das Evangelium wird dadurch nur zu einem Mittel der Gesetzeserfüllung. Hierdurch wird aber die schöpferische Kraft des Evangeliums gemindert und ihm die von dem Gesetz gebotene rationale Moral übergeordnet. Hier zeigt sich wieder einer der Gedanken, die aus der Orthodoxie zu dem Rationalismus führen. In Gemäßheit unseres Verständnisses des Werkes Christi haben wir in dem hauptsächlichen Gnadenmittel auch der positiv erneuernden Seite durch den Geist und Christus in dem Wort eine selbständige Stellung anweisen müssen. Demgemäß werden wir dann auch nicht mit den Alten sagen können, daß sich die durch Christus gewirkte Sittlichkeit nur auf die Erfüllung der alttestamentlichen Gebote beziehe. Freilich haben sie letztere für den adäquaten Ausdruck der unwandelbaren Vernunftgebote oder des Naturrechtes angesehen, also nicht eigentlich Moses, sondern der menschlichen Vernunft das letzte Wort gelassen. Wenn wir auch dieser Auffassung des Naturrechtes beizutreten keinen Anlaß haben, so ist doch in dem Gedanken der Alten ein brauchbarer Anknüpfungspunkt enthalten. So wenig in dem Geist der Menschen von urher fertige Moralprinzipien enthalten sind, so sehr darf doch gesagt werden, daß die geschaffenen Geister auf die Offenbarung des absoluten Geistes angelegt sind, sodaß die letzte Stufe dieser Offenbarung diese Anlage zur Vollendung bringen wird. Somit ist aber dann der Inhalt des Wortes Gottes das geistige Element, durch dessen Erfassung der Menschengeist mit seiner Vernunft und seinem Willen die seiner Anlage entsprechende Richtung und Formung erlangt.

§ 42. Das Sakrament der Taufe.

1. Eine Erörterung über die Taufe muß bei der Bestimmung ihres Zweckes und ihrer Stellung in dem Urchristentum einsetzen. Die Jünger haben das Bewußtsein empfangen, daß der auferstandene Herr die Verkündigung des Evangeliums mit dem abschließenden Akt der Taufe als der Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Jünger verbunden sehen will (Luk. 24, 47—49;

Mt. 28, 19; Act. 1, 5. 8), wie das in dem Kreise des Täufers üblich gewesen war (Act. 19, 3) und wie die Jünger es schon früher selbst getan zu haben scheinen (Joh. 4, 2). Nach den beiden Gaben des neuen Bundes ist diese Handlung anfangs in zwei Akte geteilt worden. Die Wassertaufe erfolgte zur Vergebung der Sünde. Ihr schloß sich, zuweilen durch einen längeren Zeitraum geschieden, die durch Handauflegung vermittelte Geisttaufe an (Act. 2, 38; 8, 12—17; 10, 47; 19, 2—6). Die Wassertaufe fand ursprünglich nur auf den Namen Christi statt (Act. 2, 38; 8, 16; 1. Kor. 6, 11). Nun hat aber Paulus die beiden Taufen in einen Akt zusammengezogen, sodaß der Täufling die beiden für seinen Christenstand grundlegenden Gaben bei demselben Vorgang empfing: *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν* (1. Kor. 6, 11 vgl. Kol. 2, 13). Hiernach faßt also der eine Akt der Waschung (beachte das Medium!) sowohl in sich die Versetzung in eine neue Lebenssphäre durch den heil. Geist wie auch die Gerechtsprechung oder Sündenvergebung in dem Namen Christi. Etwas anders gewandt ist die Sache, wenn im Anschluß an das im Taufbekenntnis von Christus Gesagte von einem Sterben des alten Menschen der Sünde und von einer Erweckung des neuen Menschen, welcher in einem neuen Leben wandeln soll, die Rede ist (Röm. 6, 1—11). Besonders klar ist die Stelle Tit. 3, 5—7: *κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου.* Somit ist das Taufbad Mittel der Wiedergeburt oder der Erneuerung durch den heil. Geist. Wenn darauf die Rechtfertigung erwähnt wird, so ist sie freilich nicht ausdrücklich als Wirkung der Taufe bezeichnet. Trotzdem wird diese Beziehung anzunehmen sein nach dem Zusammenhang wie nach der Parallele 1. Kor. 6, 11. In dem Taufvorgang empfängt auch nach Johannes der Sünder einerseits den heil. Geist, der ihn zu einer neuen Existenz wiedergeboren werden läßt (Joh. 3, 3. 5. 6). Der Geist erweist sich als göttliches *σπέρμα,* das in ihm fortdauernd das Gute wirkt (1. Joh. 3, 9) und sich als *χρῖσμα* in fortdauernder Erleuchtung in dem Menschen bewährt (1. Joh. 2, 20. 27), wie auch die Liebe

ein Erweis der Geburt aus Gott ist (1. Joh. 2, 29; 3, 9. 24; 4, 7. 13; 5, 18). Durch die Taufe hat der Christ Christus angezogen (Gal. 3, 27) und ist eine *καινὴ κτίσις* geworden (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Der Vorgang der Erneuerung durch den Geist wird bei Paulus auch als ein Besiegeltwerden durch den heil. Geist (Eph. 1, 13f.; 4, 30; 2. Kor. 1, 22 vgl. Röm. 4, 11) oder als die geistliche Beschneidung (*περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι* Röm. 2, 29; *περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ* Kol. 2, 11) bezeichnet (vgl. hierzu Dogmengesch. I[3], 152f.). Der in der Taufe mitgeteilte Geist ist zugleich auch das Unterpfand der Gewißheit der endgültigen auch den Leib umfassenden Erlösung (2. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14; Röm. 8, 16f. 23). Dies ist die eine Gabe, welche die Taufe übermittelt, die andere ist die Sündenvergebung oder die Gerechtsprechung: *συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα* (Kol. 2, 13; 1. Kor. 6, 11; Tit. 3, 7). Hierher gehören auch die Stellen, welche die Taufe als die Bitte um ein gutes Gewissen (1. Ptr. 3, 21) oder als die Reinigung von einem bösen Gewissen (Hbr. 10, 22) ansehen. — Indem der Getaufte in die Gemeinde und damit in den Vollbesitz ihrer Gaben und Kräfte eingeführt ist, bedarf er nicht mehr des der Milch vergleichbaren der Taufe vorangehenden Unterrichts, sondern ist ein reifer Christ oder ein *τέλειος* geworden (Hbr. 5, 12—6, 2 dazu Dogmengesch. I[3], 83 A. 2; 1. Kor. 2, 6; Phil. 3, 15; Hbr. 4, 14). Wenn man überlegt, daß in dem Neuen Testament immer nur von der Taufe Erwachsener die Rede ist und eine Stelle wie 1. Kor. 7, 14 die Kindertaufe geradezu ausschließt, sodann daß der Taufe eine längere oder kürzere religiöse und ethische Belehrung voranging (Hbr. 6, 1. 2; Eph. 1, 13 und die Apostelgesch.), so kann man nicht sagen, daß die neutestamentliche Taufe irgendwie mechanische oder magische Art gehabt habe. Indem nämlich die ganze Unterweisung sich auf Christus oder die von ihm gewährten Gaben des neuen Bundes richtete, war sie in ihrem ganzen Umfang eine wohlbemessene Vorbereitung auf den Akt, durch den der Täufling in die Gemeinde des neuen Bundes aufgenommen und ihrer Lebenskräfte für immer teilhaftig wird. Natürlich hat er auch früher während seiner Unterweisung Eindrücke von der Kraft des Geistes und ein Bewußtsein von der vergebenden Gnade je und dann gehabt. Aber dies alles gab sich nur als Vorbereitung.

Erst durch einen besonderen Akt, auf den daher die ganze Unterweisung sowie alle von ihr erweckten subjektiven Regungen hinwiesen, soll der Täufling auf Grund seines Bekenntnisses zu Christus als dem Herrn (vgl. S. 130) Glied des neuen Gottesvolkes werden, in dem die neue Verfassung mit der Sündenvergebung und dem zu ewigem Leben erneuernden heil. Geiste in Geltung steht. Man begreift hiernach, wie, ohne Zuhilfenahme magischer Mysterienhypnose, auf diesem Wege das abschließende Erlebnis zustande kam, welches in der ältesten Zeit mit der Taufe verbunden war. Und ebenso ist es verständlich, daß die Taufe als ein unwiederholbarer Akt auftritt, der aber für das ganze weitere Leben von dauernder Bedeutung ist, denn das, wonach die Seele unter Leitung des Wortes strebte, ist ihr in der Taufe geworden und zwar zu einem dauernden Eigentum.

2. Die geschichtliche Entwicklung der Anschauung von der Taufe kann hier nicht dargelegt werden (s. Dogmengesch. I[3], 440 ff. II[3], 323 ff.). Für unseren Zweck kommt hierbei vor allem Folgendes in Betracht. Erstens ist die Taufe allmählich immer mehr nach dem Vorbild der antiken Mysterien gedeutet worden. Man stellte dabei eine stoffliche Beziehung zwischen dem Geist und dem Wasser her, sodaß das Wasser den wirksamen Geist in sich enthalten und durch ihn irgendwie verwandelt werden sollte. Zweitens schickte man der Taufe die Austreibung des Teufels und der bösen Geister (Exorzismus) aus dem Täufling voran. Beides hatte, drittens, zur Folge, daß die Sündenvergebung ihren geistigen Charakter verlor und als eine Austilgung oder Fortschaffung der Sünde verstanden wurde (Dogmengesch. I[3], 448. III, 391 f. 423. 463). Diese ganze äußerlich wunderbare Auffassung konnte dann, viertens, auf die Kindertaufe übertragen werden und dies ist auch abzugslos geschehen und damit das schwerste Problem geschaffen, das die Tauflehre der Dogmatik stellt. — Dagegen hat Luther zwar die Taufe als ein *geistreich wasser* und *ein Gottes wasser* bezeichnet, aber dies nicht auf eine physische Einwohnung des Geistes im Wasser gedeutet, sondern das äußere Zeichen des Wassers gemäß der Verheißung der Einsetzungsworte von einer Wirkung des Geistes begleitet werden lassen. Weiter hat er daran festgehalten, daß die Taufe die Sünde nicht austilgt, sondern ihre Macht prinzipiell bricht, sodaß der Getaufte nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Pflicht

zu einem neuen Leben überkommt. Da nun aber die Sünde in dem Getauften wirksam bleibt, so ist die mit der Taufe gegebene Verheißung der fortdauernden Sündenvergebung ein bleibender Trost für den Sünder. Daher soll er immer wieder „zur Taufe kriechen" wie andererseits im Hinblick auf die fortgehende Erneuerung durch den Geist *ein christlich leben nichts anders ist denn eine tegliche Tauffe... Also ist die busse nicht anders denn ein widdergang und zutretten zur Tauffe, das man das widderholet und treibt, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat.* Hinsichtlich der Kindertaufe hat Luther sich auf die nach Gottes Willen gewordene Sitte berufen. Er hat den Kinderglauben verlangt als notwendiges Mittel des Empfanges der Gnade und gemeint, daß Gott selbst diesen Glauben den Kindern gebe. Freilich hat er gelegentlich auch gesagt, der im Sakrament sich offenbarende Gotteswille bliebe auch dann in Kraft, wenn die Kinder zur Zeit der Taufe keinen Glauben haben, aber später zu ihm kommen. Eine Vertretung des Kinderglaubens durch Eltern oder Paten wollte er nicht anerkennen. Vgl. Dogmengesch. IV 1, 318—323.

Endlich müssen wir auch hier die Lehre der lutherischen Orthodoxie heranziehen. Zu dem Taufwasser kommt vermöge der Einsetzungsworte die göttliche Kraft. Aber diese lutherische Auffassung ist bald umgebildet worden durch die Einführung des Begriffes der von dem Geist im Wort zu unterscheidenden *materia coelestis* (oben S. 403). Bei dieser dachte man an die ganze Trinität oder an Christus oder den heil. Geist. Bei Christus meinte man, auch seine menschliche Natur und selbst sein Blut müssen als gegenwärtig in dem Taufelement angesehen werden: *unio sacramentalis, quae est aquae verae cum s. trinitate.* Daß diese himmlische Materie später bekämpft wurde, hörten wir schon S. 403. Die *renuntiatio diaboli* und der Exorzismus werden nicht als notwendige Bestandteile der Taufe angesehen. Die Wirkung der Taufe ist die Wiedergeburt und Erneuerung sowie die Sündenvergebung. An eine Austilgung der Sünde ist nicht zu denken: *tollitur per baptismum reatus et dominium peccati, non radix aut fomes peccati* (Hollaz) Die Notwendigkeit der Kindertaufe wird aus Joh. 3, 5 u. Mk. 10, 25 f. erwiesen. Wie das Wort bei den Erwachsenen den Glauben schaffe, durch den sie die Taufgnade hinnehmen, so muß er bei Kindern durch die

Taufe selbst hergestellt werden. Wie dieser Glaube beschaffen sei, könne man freilich nicht sagen: *nos non de modo fidei solliciti sumus sed in illa simplicitate acquiescimus, quod infantes vere credant* (Gerhard). Zwar fehle den Kindern der Gebrauch und die Betätigung der Vernunft, nicht aber die *anima rationalis* selbst und daher sei, anders als bei den Tieren, in ihnen doch Glaube denkbar (Quenstedt). Der stellvertretende Glaube wird abgelehnt.

3. Wenn wir nun zunächst von der Taufe Erwachsener sprechen, so ist es nicht schwer zu zeigen, daß die für den Sakramentsbegriff aufgestellten Merkmale (S. 395 f.) in ihr durchweg vorhanden sind und sie im Sinn des Urchristentums auch heute begangen werden kann. Wir fassen die Hauptzüge in Kürze zusammen 1. die Taufe ist eine Handlung, die sich aus verschiedenen Wortakten und dem Vollzug eines durch diese vorbereiteten sinnlichen Symbols zusammensetzt. 2. Die Taufe ist ein Akt der Kirche Christi, durch welchen diese eine Person, die sie hierzu in geeigneter Weise vorbereitet hat, in die Gemeinschaft derer, die in Christus den Erlöser haben, aufnimmt und diese Person freiwillig Glied dieser Gemeinschaft wird. 3. Vermöge dieses Zusammenhanges gibt die Taufe dem Täufling nicht nur einen Teil der Erlösung mit ihren Gaben und Aufgaben, sondern sie vermittelt ihm die Erlösung als eine in sich geschlossene Einheit. Von diesem Gesichtspunkt aus fand einst die Taufe auf Christus als den Herrn oder den Träger der erlösenden Gottesherrschaft statt. Es entspricht aber ebenso ihrem Wesen, wenn heute auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes getauft wird, denn hierin kommt zum Ausdruck, daß der Täufling in Gemeinschaft versetzt wird mit dem Gott der Offenbarung — das besagt der „Name“ — in der Mannigfaltigkeit seiner Beziehung zu der Menschheit, also sofern er als Vater die Sünde vergibt, als Christus die Erlösung für die Kirche herstellt und als heil. Geist den einzelnen durch die Glieder der kirchlichen Genossenschaft zu der Erlösung hinleitet. 4. Indem aber durch die Taufe dem Täufling mit dem Eintritt in das Gemeinwesen der Erlösung diese zu dauerndem Besitz erschlossen wird, erhält er nicht mehr als ihm an sich auch das Wort gewährt und auch nichts anderes. Der Unterschied liegt eben nur darin, daß ihm hier die Erlösung nicht in einer Reihe vieler einzelner Gedanken, sondern als eine

in sich geschlossene Einheit ein für allemal zugesprochen wird und daß ihm hierdurch zugleich eine feste Stellung in der Genossenschaft der Heiligen mit allen ihren Gaben und Kräften gewährt wird. 5. Daher kann die Taufe nur einmalig sein. Gerade durch diese Einmaligkeit gewinnt sie ihre besondere Bedeutung für das Leben. Ist der Mensch ein für allemal nach Gottes Willen und mit freiem Entschluß Glied des Gottesvolkes geworden, so ist für ihn auch für immer die Beziehung zu der in der Kirche als ihrem objektiven Geist wirksamen Erlösung gesichert und die dieser gemäße sittliche Lebensrichtung zur Pflicht geworden. So wird ihm die Taufe bei der häufigen Wiederkehr der Sünden zum Trost wie sie ihn auch zu ständigem Kampf wider die Sünde antreibt. Und so vermag er in den Gliedern der Kirche „Brüder" zu erblicken, die dauernd bereit sind ihn zu fördern und denen zu dienen er sich angetrieben fühlt. — Durch Entleerung und Erstarrung des kirchlichen Lebens ist viel von diesen Gedanken verschollen. Daß ihre Wiederaufdeckung für die Gemeinden notwendig ist, bedarf keiner Begründung. 6. Die Gaben der Taufe sind natürlich die der Erlösung überhaupt, d. h. die Sündenvergebung und die Erneuerung durch den heil. Geist, die aber allerdings die Sünde erfahrungsgemäß nicht austilgt. Das Empfangsorgan für diese Gaben ist der Glaube, wie er ja bei der Taufe ausdrücklich bekannt wird. 7. Dieser Glaube wird gewirkt durch den heil. Geist oder das Wort. Das gilt einmal von dem Einsetzungswort, das den Glaubensakt für den Empfang des Sakramentes hervorruft. Es gilt sodann aber gleichermaßen von der gesamten Wortverkündigung, welche in der Vorbereitung auf die Taufe stattgefunden hat und dem Täufling zu der inneren Annahme der Erlösungsgedanken geführt hat. Dies Verhältnis ermöglicht es aber auch, daß der Täufling, welcher im Glauben die Erlösung aus dem Wort in sich aufgenommen hat, durch die Taufe dennoch ein neues Erlebnis hat. Die Unterweisung tut gut den psychologischen Zusammenhang, der hier möglich und in der alten Zeit fein erfaßt ist (S. 427 f.), zu beachten und die Taufhandlung selbst als Ziel dieses Unterrichtes und als Vollendung des durch ihn sich anbahnenden neuen Lebens hinzustellen. Hiermit fällt dann jedes Bedenken wegen eines magischen Wunders u. dgl. dahin. 8. Eine Möglichkeit ist noch zu erwägen. Es kann nämlich dem Täufling schon vor der

Taufe das umfassende Erleben der Gnade durch das Wort zugeführt worden sein. Dann wird die Taufe eine einheitliche Zusammenfassung dessen ihm vermitteln und somit die geschilderte Bedeutung behalten. Umgekehrt kann es aber auch geschehen, daß der inneren Vorbereitung auf die Taufe keine Erfüllung durch die Taufe selbst folgt. Das kann in einem allmählichen Nachlassen des vorbereitenden Glaubens begründet sein, es kann aber auch an momentanen seelischen Zuständen, etwa an einer Abspannung infolge der vorangegangenen Überspannung oder auch an der Überspannung selbst, liegen. Aber auch bei solchen nicht normalen Zuständen wird die Taufe ihre eigentümliche Bedeutung behalten, indem die in ihr erfolgte Zusicherung zusammen mit den fortgehenden Einwirkungen des Wortes nachträglich und allmählich zur subjektiven Erfassung der objektiv gegebenen Gnade hintreiben. In gewissem Sinne wird man ja sagen können, daß überhaupt erst, auch bei normaler christlicher Entwicklung, die Taufgnade erst allmählich in ihrer ganzen Tiefe ausgeschöpft wird. Von hier aus wird dann auch eine Unregelmäßigkeit wie die angeführte erklärlich.

4. Damit ist erwiesen, daß die Taufe in der Tat als Sakrament bezeichnet werden kann und daß sie auch in der Gegenwart als Gnadenmittel ernsthaft gewertet werden kann und keineswegs zu einer leeren Zeremonie hinabgedrückt werden darf. Nichts von dem Gesagten kann als religiös wertlos oder psychologisch unmöglich angesehen werden. Es ist eine große einfache Handlung, deren Wesen und Bedeutung jedem, der das Christentum und die Taufe versteht, unmittelbar einleuchten werden. Angesichts dessen kann schließlich die Frage gestellt werden, ob die Taufe als heilsnotwendig zu bezeichnen ist. Da das Wort denselben Inhalt wie die Taufe darbietet und da beide, wenn auch in verschiedener Form, durch denselben Geist in die Gemeinschaft mit Christus und der erlösenden Gottesherrschaft treiben, so kann, wie schon Augustin erkannt hat, die Heilsnotwendigkeit nicht in dem Sinn behauptet werden, als wenn die Erlösung dessen, der sich im Glauben innerlich dem Geiste Christi unterworfen hat und aus irgend welchen äußeren Gründen die Taufe nicht zu erlangen vermocht hat, bezweifelt werden müßte. Wenn man nicht äußerlich gesetzlich urteilen will, ist hierzu kein Grund erfindlich. Wenn aber das Versäumnis durch Menschenfurcht, Bekenntnis-

scheu, Bequemlichkeit oder andere unedle Motive veranlaßt ist, so wird man zumeist Anlaß haben an der Lauterkeit und Reife der betreffenden Person zu zweifeln. Sie verfehlt sich nämlich in diesem Fall an der religiösen Pflicht alle Mittel, die zur Vertiefung des christlichen Lebens zu Gebote stehen zu benutzen und zeigt dadurch, daß es ihr noch nicht wirklicher Ernst mit der Religion geworden ist. Sie sündigt aber auch wider die Pflicht sich zu Christus als dem Herrn zu bekennen und wider die innere Notwendigkeit auch äußerlich Glied der Gemeinschaft zu werden, deren Geist sie als die Wahrheit anerkennt sowie gegen die Pflicht diese Gemeinschaft und ihre Sache sowie das christliche Volk auch persönlich zu fördern. Deshalb, und nicht wegen des Mangels der Taufe, wird man an der Echtheit und Wahrheit des Christentums einer solchen Person zweifeln dürfen, wie übrigens auch die gleichen Mängel in dem Christentum getaufter Personen die gleichen Zweifel hervorrufen werden.

5. Die Taufe ist heute in christlichen Ländern ganz überwiegend Kindertaufe. Damit erhebt sich aber die Frage, ob die Kindertaufe nicht derart verschieden ist von der Erwachsenentaufe, daß es nur als geschichtliche Zufälligkeit bezeichnet werden muß, wenn für beide der gleiche Ritus zur Verwendung gelangt. Wir hörten schon, daß die Übertragung der Idee der Taufe auf die Kindertaufe erst in einer Zeit eintrat, als die Übertragung der magischen Züge der antiken Mysterien auf die Taufe einsetzte, sodaß man nicht mehr klar zu empfinden vermochte, wie unmöglich der Vollzug der Wiedergeburt der Kinder durch die Taufe ist. Dabei bleibt zu beachten, daß, wiewohl seit dem ausgehenden zweiten Jahrhundert die Kindertaufe hier und da als biblisch empfohlen wird (Dogmengesch. I³, 451), sie sich doch erst etwa seit dem 5. Jahrhundert in der Kirche durchgesetzt hat, das heißt zu einer Zeit, da die Kirche anfing Volkskirche zu werden. Im übrigen wäre auch dann, wenn es für sicher gelten dürfte, daß schon in dem Zeitalter der Apostel Kinder getauft sind, für die Lösung des Problems der Kindertaufe nichts gewonnen. Da uns keinerlei Äußerung in dem Neuen Testament mitteilt, wie man die Kindertaufe verstanden hat, so würde uns auch von der christlichen Urzeit nur das Problem, nicht aber seine Lösung überliefert sein. Wir kämen also auch so um keinen Schritt weiter. Im Hinblick auf die geschichtliche Tradition darf

es nicht Wunder nehmen, daß bis in die neueste Zeit herein auch die Dogmatik den Kindern durch die Taufe die Wiedergeburt als subjektive Wirklichkeit mitgeteilt werden läßt. In Erwägung des geistigen Zustandes der Kinder beschränkte man dies freilich auf die „Einsenkung eines neuen geistlichen Lebenskeimes" in die Seele der Kinder (Frank, v. Oettingen), der sich dann zugleich mit der geistigen Entwicklung des Kindes weiter entfalte. Aber es ist doch schlechterdings unmöglich dies Gleichnis in verständliche Rede zu übertragen oder das hierdurch angenommene Wirken Gottes damit in Verbindung zu bringen, was wir sonst über das Wirken Gottes in der Menschenseele wissen. Dies Wirken ist geistig persönlich und verwirklicht sich daher nur in der wollenden und denkenden Annahme seitens des Menschen. Es kann also nicht an ein wiedergebärendes oder erneuerndes Wirken des heil. Geistes in der Menschenseele gedacht werden ohne daß in dieser eine geistige Bewegung angenommen wird. Diese braucht sich keineswegs in logisch geordneten Gedanken oder in der Erwägung des Verhältnisses der Mittel zum Zweck kundzugeben, aber sie muß die persönliche Selbstbestimmung und das Selbstbewußtsein in sich schließen, denn sonst wäre sie überhaupt nicht geistige Bewegung. Man kann die Fähigkeit zu einer solchen ziemlich früh bei Kindern annehmen, aber es ist durchaus unmöglich an derartiges bei Säuglingen zu denken. Bei diesen kann, wenn man nicht mit Worten spielen will, von einem Erfassen der Erlösung im Glauben oder von einer Wiedergeburt daher schlechterdings nicht gesprochen werden. Somit ist diese Auffassung der Kindertaufe grundsätzlich zu verwerfen.

Ist nun aber bei dem Kinde ein subjektiver Empfang der Erlösung ausgeschlossen, so kann die Kindertaufe nur als ein rein objektiver Vorgang angesehen werden. Da aber dieser der Idee der Taufe nach auf subjektive Besitznahme abzielt, so kann die Sache nur so verstanden werden, daß dem Kinde dieser objektive Besitz zugesagt wird im Hinblick auf eine gesicherte in der Zukunft sich vollziehende subjektive Aneignung des objektiven Gutes. Kann aber von einer Sicherung dessen die Rede sein? Sie besteht darin, daß das Kind auf Verlangen der mit seiner Leitung betrauten Personen und auf Grund des Versprechens dieser das Kind in dem Sinn des hierbei von ihnen bekannten christlichen Erlösungsglaubens in die Kirche Christi

aufgenommen wird. In dieser Gemeinschaft ist aber fortdauernd durch das Wort der heil. Geist zur Erweckung des Glaubens wirksam. Wird also das Kind auf Grund des bewußten Willens von Gliedern der christlichen Gemeinschaft in diese aufgenommen, so haben nicht nur die nächstbeteiligten, sondern auch die übrigen Glieder der christlichen Gemeinschaft, wie sie durch den die Taufe vollziehenden kirchlichen Amtsträger vertreten sind, ihren Willen bezeugt, durch das Wort das Kind der Güter und Gaben der Christenheit teilhaftig zu machen. Mit diesem Willen zugleich liegt aber auch der Wille Gottes vor durch das Wort die Erlösung in diesem Kinde zu verwirklichen. Somit ist es allerdings gesichert, daß die dem Kinde objektiv zugesagte Gabe ihm auch zu subjektivem Besitz werden soll. Während also der erwachsene Täufling durch die Wirkung des Wortes subjektiv vorbereitet wird auf die Aneignung der objektiven Gabe des Sakramentes, wird bei der Kindertaufe zunächst die objektive Gabe dem Kinde zwar nicht mitgeteilt, aber zugesichert mit dem Absehen, daß es später allmählich durch das Wort zu subjektivem Besitz derselben gelangen solle. Nun ist es aber klar, daß diese Zusicherung einer objektiven Realität, die doch nur in der Form subjektiven Erlebens real ist, nur dann erfolgen kann und darf, wenn der menschliche Wille, dies subjektive Erleben des Kindes zu ermöglichen, unzweideutig vorhanden ist und wenn auch die Verhältnisse in Kirche und Volk so beschaffen sind, daß bei normalem Verlauf der Entwicklung des Kindes angenommen werden darf, daß es unter die Einwirkungen des Evangeliums kommen wird. Das heißt also, die Kindertaufe setzt voraus einmal die ernste Absicht der Eltern und Taufzeugen dies Kind den Einwirkungen des Evangeliums zu unterstellen, dann aber auch die Verbreitung des Evangeliums in dem ganzen Volk oder den Bestand einer Volkskirche. Wenn diese Voraussetzungen nicht mehr als Regel gelten können oder die Volkskirche immer mehr entwurzelt wird und an ihre Stelle wieder die Missionskirche treten muß, werden sich ernste Bedenken erheben, ob überhaupt die Allgemeinheit der Kindertaufe aufrecht erhalten werden kann oder ob sie nicht nur in solchen Kreisen, die in bewußtem christlichem Glauben stehen, vollzogen werden darf. Aber schon heute wird es notwendig sein den Ernst der Taufe bei der Taufhandlung stark hervorzuheben. Statt allge-

meiner Redensarten über das Glück von Eltern und Kindern wird die Taufrede sich immer deutlicher auf die Betonung der Pflicht und der Verantwortung von Eltern und Paten in bezug auf den Täufling einzustellen haben.

6. Im Hinblick auf die dargelegten Gesichtspunkte werden wir also den Sinn der Kindertaufe dahin bestimmen können, daß sie die objektive und wirksame Zusicherung der Wiedergeburt durch den heil. Geist und der Sündenvergebung ist. Die Gaben, die der Erwachsene vermöge der Vorbereitung durch das Wort sich subjektiv aneignet, werden also dem Kinde rein objektiv zugesichert und diese Zusicherung ist zugleich eine wirksame, sofern die Kirche und die Angehörigen des Kindes vor Gott und der Gemeinde die Verpflichtung übernehmen, durch das Wort die objektiven Gaben der christlichen Erlösung zum subjektiven Besitz des Kindes zu machen. Fragt man aber, ob dies Verfahren als notwendig anerkannt werden kann, so ist an den tiefen Sinn der Kindertaufe zu erinnern, durch den sie zu einer allgemeinen christlichen Sitte geworden ist. Dieser Sinn liegt darin, daß auch die Kinder Glieder am Leibe Jesu Christi werden sollen und daß die Eltern wie die Kirche der Pflicht eingedenk sein sollen, sie zu solchen zu erziehen. Die Kinder gewinnen hierdurch Anteil an der christlichen Hausgemeinschaft und haben einen Anspruch darauf, sofern sie Christus angehören, zu ihm geführt zu werden. Hier liegt also keine magische Mystik vor, sondern es handelt sich um den einfachen Gedanken, daß die Eltern als bewußte Christen dem Kinde, so viel an ihnen ist und soweit es möglich ist, sein religiöses Erbe sichern und es ihm nach dem Maß seiner Empfänglichkeit zuführen wollen, wie sie das ja auch mit ihren sonstigen materiellen und geistigen Gütern tun. Sofern das Haus wie auch die Kirche geschichtliche Lebensgemeinschaften sind, wohnt ihnen der Trieb ein ihr besonderes geistiges Leben auf die nächste Generation fortzupflanzen oder diese in dies Leben hineinzuziehen. Das geschieht prinzipiell durch die Taufe und wird in der Wortverkündigung zum realen Besitz des Kindes gemacht. In diesem Sinn können weder wider die Notwendigkeit noch auch wider die Möglichkeit der Kindertaufe schwerwiegende Bedenken erhoben werden, solange die oben bezeichneten Voraussetzungen in Kraft stehen. Würde man aber sagen, daß die Kinder

immerhin auf diesem Wege verkürzt werden, da sie um das tiefe Erlebnis der Taufe kommen, so ist diese Einrede zwar verständlich, aber keineswegs überzeugend. Wenn nämlich das heranwachsende Kind in die Erlösung Christi eingeführt und zugleich das Bewußtsein in ihm erweckt wird, daß ihm all das Wirkungsvolle und Tröstliche, was ihm allmählich aufgeht, durch seine Taufe von Gott zugesprochen sei, so kann auch für sein Innenleben die Taufe zum Erlebnis werden, wenn sich auch dieses nicht in einem wunderbaren Akt darstellt, sondern zur Steigerung der Gewißheit seiner Erlösung in den mannigfaltigen Wendungen, in denen das Wort ihrer inne werden läßt, dient. Nun ist aber auch bei der Erwachsenentaufe die Konzentrierung einer solchen Gewißheit der eigentliche Erfolg der Taufe. Sind also auch die psychologischen Wege zu diesem Ziel verschiedenartige, so ist das Ziel selbst doch hier und dort das nämliche. Dem einen wird gesagt, daß er zur Vollendung der durch das Wort allmählich ergriffenen Gewißheit durch die Taufe gelangen werde; dem anderen wird vorgehalten, daß er zu dieser vollen Gewißheit über dem Hören des Wortes kommen kann, sofern Gott seine Bereitschaft zur Erlösung durch die Taufe ihm bezeugt habe. In diesem wie jenem Fall bedarf es allerdings einer fein überlegten psychologischen Leitung, um die in der Sache begründete Beziehung von Wort und Sakrament zur vollen Wirkung zu bringen. Im übrigen müssen wir uns hier noch daran erinnern, daß ja auch bei Erwachsenen der Fall eintreten kann, daß sie aus irgendwelchen Gründen nicht sofort durch die Taufe den in Aussicht gestellten vollen Heilsbesitz erlangen, sondern ihn erst allmählich ergreifen unter der fortgehenden Einwirkung des Wortes wie auch der geschehenen Taufe selbst (S. 432). Ähnliches geschieht, natürlich mit gewissen Unterschieden, auch in den getauften Kindern, indem das Wort zusammen mit der Erwähnung der Tatsache und Bedeutung ihrer Taufe ihnen allmählich den Segen dieser erschließt oder zu persönlichem Besitz macht.

7. Dies führt uns endlich auf die Frage nach der weiteren Verwertung der Kindertaufe in der Entwicklung des getauften Kindes selbst. Wenn die Taufe im Hinblick auf die künftige subjektive Annahme ihrer Gaben seitens des Täuflings vollzogen wird, so muß ein Zeitpunkt in der Entwicklung des Kindes fixiert werden, in welchem es sich über diese Annahme der Taufgaben auszu-

weisen vermag. Dies ist aber die Konfirmation. Ihre Bedeutung ergibt sich schon daraus, daß sie zu einer festen kirchlichen Sitte geworden ist. Der Sinn der Konfirmation ist dahin zu bestimmen, daß das herangewachsene Kind sich mit Bewußtsein zu dem Glauben, auf den es getauft wurde, bekennt und damit die Zugehörigkeit zu der kirchlichen Gemeinschaft, in die es gestellt worden ist, freiwillig betätigt. Daß dies beides sich in gewissen Schranken halten wird, gemäß der inneren Entwicklung der jungen Seele, ist von vornherein klar. Man wird also nicht an eine Bezeugung reifen Glaubens oder vollzogener Wiedergeburt zu denken haben, wohl aber an den aufrichtigen Willen dies zu erlangen. Das heißt, das junge Individuum bekennt sich zu der Gabe, die Eltern und Kirche ihm einst geben wollten, indem es seine subjektive Bereitschaft zu ihrem Empfang und der diesem entsprechenden Lebensführung zum Ausdruck bringt. Man wird demgemäß nicht sagen können, daß die Konfirmation eine Ergänzung der Taufe sei, denn sie bietet keine objektive Gabe dar, die über die Taufgabe hinausginge. Ja sie bringt überhaupt keine neue besondere Gottesgabe und hat daher keinesfalls sakramentale Art. Es entspricht also auch nicht ihrem Wesen, wenn man sie als eine objektive Bestätigung der Taufe bezeichnet. Ihre Bedeutung liegt vielmehr auf der subjektiven Seite. Die Konfirmation ist eine bewußte Empfangsbestätigung der Gaben und Güter, die dem Kinde einst in unbewußtem Zustande zugesichert wurden. Sie bestätigt, daß das einst erhoffte Leben sich jetzt in persönlicher Wirklichkeit regt. Entsprechend dieser Beziehung zur Taufe und im Hinblick auf das freiwillige Bekenntnis zum christlichen Glauben und zu der kirchlichen Gemeinschaft ist dann aber auch die Vorbereitung auf die Konfirmation zu gestalten. Sie soll nicht nur eine Katechismusrepetition oder eine Mehrung des religiösen Gedächtnisstoffes sein, sondern sie soll sich bewußt an die in den jungen Leuten sich regenden Anfänge persönlichen Selbstbewußtseins, freier Selbstbestimmung und Verantwortung richten und diesen Regungen die Wendung auf den Glauben und die kirchliche Genossenschaft geben. Die Konfirmation soll nicht als letzter Akt der zu Ende gehenden Schulzeit oder der kindlichen Unterwerfung unter die Autorität der Alten begangen werden, sondern als erster Akt persönlicher Entscheidung und

freier Selbstgestaltung des inneren Lebens. Wenn das geschieht, vermag sie den Ring der Entwicklung, der seit der Taufe das religiöse Leben des Kindes umschließt, zum Abschluß zu bringen. Oder so betrachtet entspricht sie der Idee der Kindertaufe, deren reine Objektivität einer Bestätigung ihrer Wirksamkeit durch freies subjektives Leben bedarf. — Man kann wider die eben über die Konfirmation gemachten Bemerkungen den Einwand erheben, daß sie an die jungen Menschen Anforderungen stellen, denen diese in dem durchschnittlichen Konfirmationsalter nur selten gewachsen sein werden. Die in das Auge gefaßte Heraufrückung des Alters (Stöcker) pflegen bei der Mehrzahl die praktischen Lebensverhältnisse zu verbieten. Man kann aber nicht sagen, die Heraufsetzung des Alters habe wider sich, daß die jungen Leute dann so sehr von der Herausarbeitung ihrer Selbständigkeit hingenommen sind, daß sie allen äußeren Einflüssen gegenüber sich ablehnend verhalten. Dies ist zunächst unrichtig, da in dem Maße als die Persönlichkeit sich herausarbeitet, das Interesse an dem Gegebenen sowie die individuelle Stellungnahme zu ihm im Wachsen begriffen ist. Sodann aber wäre es ein unverantwortlicher Verzicht auf eine gegebene Gelegenheit, wenn die Kirche eine Beeinflussung dieser so unendlich wichtigen Werdejahre nicht versuchen wollte. In den auf eine längere Schulzeit eingestellten Kreisen läßt sich derartiges erreichen, wiewohl — rein psychologisch betrachtet — man auch hier vielleicht noch ein Jahr später mit dem Konfirmationsunterricht einsetzen könnte. In den übrigen Schichten wird es leider bei dem 14. Jahr als dem Jahr des Schulabschlusses bleiben. Daß man hierbei die Konfirmation nicht immer zur Erweckung des religiösen Selbstbewußtseins und selbstgewollter Kirchlichkeit mit Erfolg wird wirksam machen können, liegt auf der Hand. Andererseits darf nicht übersehen werden, welche Bedeutung gerade in dem heutigen Leben solche Anregungen haben und wie erst sie die fortdauernde Auswirkung des Segens der Taufe in dem Volksleben ermöglichen. Hier liegt für die Praxis ein außerordentlich bedeutungsvolles Problem vor. Einstweilen wird aber auch von hier aus die große Bedeutung aller kirchlichen Versuche zu betonen sein, für den Geist Gottes auch in der konfirmierten Jugend wie in der gesamten Jugendbewegung die Pfade zu finden und zu bereiten.

§ 43. Das Sakrament des Abendmahls.

1. Die Augustana sagt in ihrem 10. Act. *quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini.* Die Apologie hat erläuternd von einer *praesentia vivi Christi* gesprochen. Die Augustana hat also die Transsubstantiation der mittelalterlichen Lehre ausgeschlossen, aber die reale Gegenwart des Leibes Christi gefordert und zwar in einer Weise, die an die im späteren Mittelalter nicht seltene Konsubstantiationstheorie (Dogmengesch. III, 467. 663 f.) erinnert. Sie hat endlich die Gegenwart Christi nur in bezug auf den Gebrauch des Sakramentes gelehrt. In alle dem kommt das protestantische Grundbekenntnis mit Luthers Anschauung überein. Wir können im einzelnen auf sie nicht eingehen (s. Dogmengesch. IV 1, 323 ff. 380 ff.). Man sollte sie sich nicht nur in den zugespitzten paradoxen Formeln vergegenwärtigen, die sie im Streit empfangen hat, sondern sich mehr an die Grundtendenz des Reformators halten. Diese besteht aber darin, daß derselbe Christus, der den Sündern Gnade und Vergebung erworben hat, im Abendmahl gegenwärtig ist, um uns seiner Erlösungstat zu vergewissern. Die Gegenwart von Christi Leib und Blut, in denen er die Erlösung bewirkte, dient somit als „Sicherung und Pfand“ der Erlösung und bringt dem Menschen so eine besondere Bestätigung dessen, was er im Wort empfangen hat. Das ist ein einfacher religiöser Gedanke. Anfangs hat Luther sich auch nicht sonderlich um die Art der Gegenwart bekümmert. Nach Gottes Wort müssen Leib und Blut gegenwärtig sein, „wie und wo laß ihm befohlen sein“. Dann aber hat er, um die von Zwingli für unmöglich erklärte leibliche Gegenwart Christi denkbar zu machen, christologische Gedanken zu Hilfe genommen. Christi erhöhter Leib sei ein „durchgöttert“ und „durchgeistet“ Fleisch, „es ist in Gott und Gott in ihm“. Ist Christus zur Rechten Gottes, so ist er eben überall, denn Gott ist allgegenwärtig. Die Leiblichkeit des erhöhten Christus ist an sich überräumlich, seine Gegenwart also nicht im lokalen Sinn zu denken wie Stroh einen Sack füllt. Aber Christus kann, wenn er will, sich auch im Raum darstellen. Trotz der Allgegenwart ist er aber nur dort zu suchen und zu finden,

wo das Wort hierzu Anlaß gibt. Es sind also drei Elemente in der Theorie Luthers zu unterscheiden: 1. das religiöse Erleben der Nähe Christi als dessen, der unsere Erlösung gewirkt hat, 2. die kirchliche Form des Sakramentsvollzuges und endlich 3. eine metaphysische, z. T. von Gedanken Ockams abhängige, Theorie von der Ubiquität des verklärten Christusleibes. — Calvin hat auch in der Abendmahlslehre sich tunlichst Luther anzuschließen bemüht (Dogmengesch. IV 2, 605 ff.). Es handelt sich bei dem Abendmahl darum, daß der durch Christi Blut begründete neue Bund sich in den Empfängern erneuere. Christus selbst, ja sein Leib sei zu diesem Zwecke im Abendmahl gegenwärtig. Da nun aber der Leib Christi sich nach Augustins im ganzen Mittelalter gültigen Theorie im Himmel an einem Orte befinden soll, kann die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl keine unmittelbare sein, wohl aber führt Christus das, was er im Leibe getan, den Seelen zu: *Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare.* In diesem Sinn werde sein physisch in unendlicher Ferne befindlicher Leib den Gläubigen im Abendmahl dargeboten. Calvin kommt es also wie Luther letztlich darauf an, daß das ganze Erlösungswerk Christi, indem er sich in dem Abendmal vergegenwärtigt, den Christen zum Erlebnis werde. In scharfem Unterschied von Zwingli stellt er sich dies aber nicht in der Weise einer bloß subjektiven Erinnerung vor, sondern er denkt mit Luther an eine persönliche Erweisung Christi, will diese aber nicht wie Luther auf die Gegenwart des Leibes Christi sondern nur darauf erstrecken, was Christus in diesem Leibe getan und nun den Menschen wieder zu Bewußtsein bringt.

2. Nachdem wir uns über die Grundrichtung der protestantischen Abendmahlslehre orientiert haben, wollen wir noch einen Blick auf die Ausprägung dieser Gedanken in der lutherischen Orthodoxie werfen. — Das *hoc* der Einsetzungsworte bezieht sich sowohl auf das Brot wie den Leib, den Wein wie das Blut. Dadurch ist die katholische Transsubstantiationslehre ausgeschlossen. Die *Materia terrestris* wie die *materia coelestis* bezeichnen reale Substanzen. Letztere ist der verklärte Leib Christi, nicht aber etwa auch die Seele oder die Gottheit Christi. Die Verbindung beider Substanzen wird gewöhnlich durch *in*, *cum* und *sub* charakterisiert. Aber die Gegenwart des Leibes Christi darf nicht als physisch oder räumlich gedacht werden, sie ist

hyperphysica und *supernaturalis*. Sie kommt auch nicht zustande *per modum descensus e coelis*. Die Allgegenwart des Leibes ist begründet in der *communicatio idiomatum* (vgl. S. 141). Durch sie wird auch der Leib Christi der Ubiquität teilhaftig. Das sei schon bei dem ersten Abendmahl durch Gottes Allmacht geschehen, während andererseits der Leib Christi sich auch räumlich an dem Tische befand. — Die Konsekration ist nicht eine *magica incantatio*, aber auch nicht *historicae institutionis repetitio*, sondern eine *efficax sanctificatio*, durch welche die irdischen Elemente ausgesondert und zu dem heiligen Gebrauch bestimmt werden, damit vermöge der *unitio sacramentalis* durch sie der Leib Christi mitgeteilt werde. Der Glaube konstituiert nicht das Sakrament, also empfangen auch Ungläubige und Gottlose seinen Inhalt, freilich nicht zum Segen. Das Sakrament soll nicht nur mit der Seele (*manducatio spiritualis*), sondern auch mit dem Munde (*manducatio oralis*) empfangen werden, und zwar folgt der geistliche dem sinnlichen Empfang. Dabei ist aber zu beachten, daß zwar der ganze Christus bei dem Abendmahl gegenwärtig ist, daß aber mit den irdischen Elementen nur der verklärte Leib, nicht die ganze Person Christi, sich vereinige: *Christi corpus tantum cum pane et sanguinem cum vino uniri et sacramentaliter percipi ore corporis, totum vero Christum spiritualiter ore fidei percipi* (Quenstedt). Da nun aber die sakramentale Vereinigung sich lediglich in *distributione* vollzieht, so ist keine *durans unio* zwischen den beiden Substanzen anzunehmen. Zwischen ihnen besteht aber bei dem Gebrauch eine *mutua praesentia et communicatio* . ., *et panis benedictus sit vehiculum corporis et vinum benedictum sit vehiculum sanguinis Christi* (Hollaz). Es wird die himmlische Substanz zwar ebenso wie die irdische mit dem Munde empfangen, aber erstere *mediate et supernaturaliter*, letztere *immediate et naturaliter*. Deshalb kommt nur für diese der Verdauungsprozeß in Betracht. Die Gabe des Sakramentes ist die *gratia evangelica* oder alle Wohltaten Christi oder die Einigung der Glieder des mystischen Leibes der Kirche mit ihrem Haupte und untereinander. Das Meßopfer ist seit Luther allgemein aufgegeben, nur um eine Erinnerung an das Opfer Christi könne es sich handeln. — Gegenüber den Lutheranern haben die Reformierten wesentlich an Calvins Anschauung festgehalten. Im Abendmahl handelt es sich um die Vergegen-

wärtigung des ganzen Christus, auch der Seele und der Gottheit. Auch der Leib Christi ist gegenwärtig, freilich durch die Vermittlung des Geistes. *Corpus Christi in coelo est corporaliter, nobis autem in terra existentibus non corporaliter sed spiritualiter praesens est, hoc est, mediante spiritu suo in illo et in nobis habitante nobis tanquam caput membris unitur.* Daher auch: *panis et vinum sumuntur ore corporis, corpus et sanguis Christi ore animae, hoc est, vera fide* (Polanus). Die Differenz der beiden Anschauungen wird hiernach genügend klar sein.

3. Es ist nicht möglich sich mit diesen Anschauungen, die vielfach auch heute vertreten werden, auseinanderzusetzen oder ihnen eine andere entgegenzustellen ohne sich zuvor über den Sinn der Einsetzung des Abendmahls durch Jesus zu verständigen. Das ist unsere nächste Aufgabe. Ich gehe dabei von der Tatsache aus, daß Jesus die Einsetzung in dem Rahmen einer Passahmahlzeit vollzogen hat (vgl. im einzelnen meine Studie „Das Abendmahl im Neuen Test." in Aus Religion und Gesch., Bd. II, 293 ff.). Eine Reihe einzelner Züge, die zu dem Gang der Feier, wie sie noch heute bei den Juden üblich ist (s. Pesach-Agada ed. Cassel 1895), beweist das. Auch die Frage nach dem Datum der letzten Passahmahlzeit Jesu geht uns hier nichts an. Jedenfalls ist die Datierung der synoptischen Evangelien die zutreffende, auch wenn Johannes von ihr abweichen sollte, was aber keineswegs sicher ist. Jesus hat also das Passahmahl am 14. Nisan zugleich mit allen anderen begangen. Der Gang der Feier ist uns leider im einzelnen nicht bekannt. Im wesentlichen dürfte er aber mit der uns sonst überlieferten übereingekommen sein. Die für uns in Betracht kommenden Punkte sind folgende. Es wird nach einem Dankgebet der erste Becher Wein getrunken (Luk. 22, 17). Der Hausvater wäscht sich die Hände (vgl. Joh. 13, 2 ff.). Der gedeckte Tisch wird hereingetragen. Der Hausvater dankt für die Erschaffung der Erdfrucht und ruft auf zum Genuß des „Brotes des Elendes (Dt. 16, 3), das unsere Väter gegessen haben im Lande Mizraim". Es folgt eine Belehrung über die Errettung Israels aus Ägypten. Ein zweiter Becher wird getrunken, die Hände gewaschen und dann die Mazza mit Gebet verteilt. Dabei wird auch ein süßer Brei mit Bitterkraut und dies mit Mazza genossen (Exod. 12, 8 cf., Joh. 13, 26). Dann folgt die eigentliche Mahlzeit und nach ihr *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* (1. Kor. 11, 25)

im Anschluß an ein Dankgebet der dritte Becher Wein, כּוֹס הַבְּרָכָה (= τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας 1. Kor. 10, 16) genannt. In diesem Rahmen ungefähr wird sich auch das Mahl Jesu vollzogen haben. Über den Anfang des Mahles berichtet nur Luk. 22, 14 ff. Die Einsetzungsworte sind fraglos am treuesten 1. Kor. 11 23—25 überliefert, wie Paulus es selbst hervorhebt und wie es durch die Fassung des zweiten Teiles der Einsetzung, der noch nicht den Parallelismus wie Brot Leib, so ist Kelch Blut bietet, ganz sicher ist. Noch ist hervorzuheben, daß Lk. 22, 19^{b}. 20 nach der Textüberlieferung nicht als ursprünglich angesehen werden kann, sodaß also für Lukas die Einsetzung mit dem Wort vom Brot bereits vollendet ist (vgl. Dogmengesch. I^{8}, 167).

Demnach ist also der Hergang an jenem Abend folgender gewesen. Petrus und Johannes haben das Mahl in einem befreundeten Hause, wahrscheinlich dem Hause der Mutter des Markus (Mk. 14, 51, Act. 12, 18), hergerichtet. Gegen Abend ist Jesus mit den übrigen Jüngern hingekommen. Wie es an diesem Abend üblich war, lag man an dem niedrigen Tisch. Gleich zu Beginn hat Jesus gesagt, er habe ein heißes Begehren gehabt, vor seinem Leiden noch dies Passah mit den Jüngern gemeinsam zu begehen, denn er würde es nicht mehr mit ihnen essen vor der Vollendung in der Gottesherrschaft. Jesus denkt hierbei an das große Freudenmahl der Endzeit, von dem die Propheten reden (Jes. 25, 6 f.; 55, 1 ff.; Ez. 34, 14 ff.; Lk. 22, 30) und von dem es im Henochbuch heißt (62, 14): „Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen und sie werden mit jenem Menschensohne essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit". Als dann der erste Kelch getrunken werden soll, hebt Jesus nochmals den Gedanken hervor, es sei jetzt das letzte Mal, daß er vor der Erscheinung der Gottesherrschaft oder dem Anbruch der neuen Welt von dem Gewächs des Weinstocks trinke. Damit ist die eigentliche Stimmung dieses Abends fixiert. Sie bewegt sich zwischen den beiden Endpunkten des Heute und des Einst. In dieser sinnenfälligen Gemeinschaft wird Jesus mit den Jüngern nicht mehr zusammen sein bis auf lange hinaus, erst am Ende aller Tage wird sie wieder eintreten. Er wird nicht mehr bei ihnen sein und wer weiß, wo er hingeht und wer kennt den Weg dorthin (Joh. 14, 5)? Dann mag von der Erlösung aus Ägypten die Rede gewesen sein und im Anschluß daran wird

Jesus von seiner Erlösungstat als der Erfüllung des neuen Bundes gesprochen haben. Und dann vollzieht er die feierliche Austeilung der Mazza und spricht dabei: *τοῦτό μού ἐστιν τό σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (1. Kor. 11, 24). Die Worte werden aramäisch etwa gelautet haben: הָא גּוּפִי דַעֲלֵיכוֹן. Nur Paulus hat den Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, die Echtheit ist gesichert durch den sprachlichen ängstlich aramäischer Sprechweise nachgebildeten Ausdruck, den die Handschriften vielfach durch Hinzufügung eines *διδόμενον* etc. zu glätten versuchen, dann aber auch dadurch, daß die übrigen Relationen, indem sie die Einsetzungsworte als eine einheitliche Verordnung fassen, eine dem *τὸ ὑπερ ὑμῶν* entsprechende Wendung zusammenfassend an den Schluß zum Blut setzen. Wenn wir über das vorangegangene Gespräch genauer unterrichtet wären, würden wir vermutlich den Sinn des Ausdruckes mühelos verstehen. Aber wie die Eingangsworte bei Lukas schon andeuten (vgl. auch Mt. 26, 29) und wie die bei dem Kelch ausgesprochene Beziehung auf sein Blut es erfordert, hat Jesus offenbar von der Erlösung durch die Hingabe seines Lebens geredet. Wenn nun aber zunächst die Trauerstimmung über die lange Trennung erweckt ist, dann aber ein Wort folgt, welches in irgendeinem Sinne seine fortdauernde Gegenwart in Aussicht stellt, so kann der Gedanke dieses Wortes nur der sein: ich, der ich mein Leben für euch hingebe, werde dennoch wie an diesem Abend auch weiterhin unter euch gegenwärtig sein. Dabei fällt auf die Leiblichkeit dieser Gegenwart nach dem Sprachgebrauch kein Gewicht, denn גּוּף kann ebenso wie *σῶμα* oder unser lîp — man beachte, daß von *σῶμα*, nicht von *σάρξ* gesprochen wird — auch zur Bezeichnung der ganzen Person dienen und an diese zu denken leitet der Zusammenhang doch fraglos an. Also ist der Gedanke: wiewohl die Jünger in solcher sinnlich wahrnehmbaren Gemeinschaft auf lange hinaus nicht mit Jesus vereint sein werden, muß er doch sein Leben für sie in den Tod geben, so wird er dennoch unter ihnen gegenwärtig sein. Man könnte dem entgegenhalten, daß das Wort vom Brot dies doch nur als ein gegenwärtiges Symbol bezeichne und nichts von einer weiterhin eintretenden Gegenwart Christi sage. Allein wenn dies Wort vom Brot, wie es bei Lukas ganz deutlich ist, im Hinblick auf einen künftigen Mangel ausgesprochen wird, so ist es eben im futurischen Sinn gemeint. Dies findet aber seine

Bestätigung an der im Text folgenden Forderung, da es nicht heißt, „erinnert euch an mich", sondern zu einem Tun behufs der Erinnerung an ihn aufgefordert wird. Es ist hiernach unfraglich nicht die Mahnung sich an Christus zu erinnern ausgesprochen, sondern die *ἀνάμνησις* ist im objektiven Sinn gemeint. Das bedeutet aber nicht, daß so der Welt das Gedächtnis Christi erhalten würde, was ganz aus dem Zusammenhang fiele. Vielmehr werden die Jünger zur Wiederholung dieser Darbietung des Brotes aufgefordert, damit sie hierdurch an ihn erinnert werden. Das kann aber nicht heißen, daß ihr Tun sie hieran erinnern soll, denn offenbar geht die Erinnerung dem Tun voran, sondern es bedeutet im Zusammenhang, daß wenn sie diese Handlung äußerlich wiederholen, sie vermöge der Gegenwart Christi auch innerlich an ihn erinnert werden sollen. Für die jetzt aufhörende leibhaftige Beziehung zu Christus soll also in Zukunft das Brot als Symbol der fortdauernden Gegenwart Christi bei den Jüngern eintreten. Deshalb sollen die Jünger sich die Wiederholung dieser Handlung angelegen sein lassen, nicht um sich ihrerseits subjektiv an ihn zu erinnern, was keinen Sinn hat, sondern um durch den im Symbol persönlich vergegenwärtigten Christus eine Erinnerung an ihn zu empfangen. Es ist also nicht direkt gesagt, daß Christus persönlich sie in Zukunft von Fall zu Fall durch einen besonderen Akt an sich erinnern wird, wohl aber, daß, sofern er selbst seine Gegenwart an das Brotsymbol geschlossen hat, die Anwendung dieses eben durch die Einsetzung Christi fortgehend das Gedächtnis an ihn oder, anders gesagt, seine geistige Gegenwart den Jüngern zu Bewußtsein bringen soll.

4. Damit ist der Sinn der Einsetzung des Abendmahls gewonnen, denn man muß sich daran erinnern, daß Lukas die Einsetzung als mit dem Brotwort perfekt angesehen hat und die Worte vom Kelch in der Tat, wie wir erkennen werden, kein sachlich neues Moment (vgl. 1. Kor. 11, 29) hinzufügen, wie denn auch *σῶμα* den ganzen Leib mit Einschluß des Blutes meint und nicht also das *αἷμα* als ein neues zweites Stück gemeint sein kann, wie es der Fall wäre, wenn von *σὰρξ καὶ αἷμα* geredet würde. Ebenso will die alte Bezeichnung des Abendmahls als Brechen des Brotes (Act. 2, 42; 20, 7. 11) herangezogen werden. Endlich muß daran erinnert werden, daß Matthäus sagt, alle

sollen vom Kelch trinken, Markus alle hätten es getan. Das scheint doch darauf hinzuweisen, daß es Kreise gegeben hat, die dies nicht für nötig hielten. Demnach muß das Wort vom Brot in allem Wesentlichen den Sinn der Einsetzung klar stellen. Daß dabei an Verwandlung des Brotes oder auch an eine Einwohnung Christi im Brote, ja überhaupt an eine körperliche Gegenwart im eigentlichen Sinn nicht zu denken ist, dürfte nach dem bisher Gesagten einleuchtend sein. Wenn man sich dagegen auf die Aufforderung zum Essen berufen wollte, so wird übersehen, daß diese nicht von Jesus neu aufgestellt wird, sondern genau so wie bei dem ersten Kelch, der zu der Einsetzung des Abendmahls noch keine Beziehung hat (Lk. 22, 17), dem gegebenen Ritus entstammt. Der Sinn der Einsetzung ist also der, daß Jesus als Ersatz für die leibliche Gegenwart den Jüngern zusichert, sie würden bei Wiederholung dieser Handlung vermöge seiner Zweckbestimmung derselben in den Einsetzungsworten an ihn erinnert werden. Es ist demnach klar, daß seine Gegenwart in Zukunft als eine geistige gedacht ist, die sich in der Form der Erinnerung subjektiv realisiert. Dies aber schließt nach der Denkweise Jesu seine persönliche Gegenwart in dem Kreise der in seinem Namen versammelten Jünger keinesfalls aus, wie etwa Mt. 18, 20; 28, 20 beweisen. Es verhält sich damit nicht anders als wenn bei Johannes (14, 18—20, 23) die Jünger nicht allein gelassen werden sollen, weil Christus in ihnen und sie in ihm sein werden und er zu denen kommen wird, die ihn lieben und sein Wort halten. Dem allen liegt wie auch den Abendmahlsworten zugrunde der Gedanke an die himmlische oder pneumatische Existenz Christi nach seinem Tode. In dieser tritt er nach der allgemeinen Überzeugung der neutestamentlichen Zeit allerdings den Gläubigen persönlich nahe, indem sie seiner gedenken. Das ist nicht in dem natürlichen Sinn gemeint, als wenn dies Gedenken eine bloß subjektive Vergegenwärtigung seiner Person hervorbringt, sondern es besagt, daß da er ihnen objektiv nahe sein will, er diese subjektive Vergegenwärtigung hervorbringt und sich ihr zum objektiven Inhalt gibt.

So nun ist auch die Gegenwart Christi im Abendmahl von Anfang an verstanden worden und das mit Recht, da Christus doch die Einsetzung für eine Zeit trifft, da er leibhaftig nicht mehr bei den Jüngern weilen wird. Dann aber mußte man als

das, was bei dem Abendmahl gegenwärtig ist, ihn als pneumatisches Wesen denken, wobei aber das *ὑπὲρ ὑμῶν* dies ausdrücklich als eines mit dem leibhaftig unter den Jüngern weilenden Herrn bezeichnet. So ist es aber begreiflich, daß die Synoptiker bei ihrer Wiedergabe des Wortes vom Leibe nur schrieben *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* und das Wort von der *ἀνάμνησις* fortließen. Sie wollten damit die wirkliche Gegenwart des erhöhten Herrn zum Ausdruck bringen. Es erschien als nicht nötig, weil es selbstverständlich war, dabei die psychologische Vermittlung, die Jesus angewandt und Paulus wiedergegeben hat, besonders zu erwähnen. Die Hauptsache war, daß der Herr selbst bei diesem Mahl gegenwärtig ist. Ebenso hat Paulus die Sache verstanden, wenn er einer jüdischen Legende folgend erzählt, die Israeliten hätten aus einem mit ihnen ziehenden Felsen getrunken und in Anwendung auf das Abendmahl hinzufügt „der Felsen aber war Christus" (1. Kor. 10, 4). Vielleicht darf hier auch daran gedacht werden, daß das Bewußtsein der Nähe Christi in den Ostergeschichten im Zusammenhang einer Mahlzeit sich einstellt, bes. Lk. 24, 30f., ebenso in der Erscheinung bei Jakobus (1. Kor. 15, 7), von der das Hebräerevangelium berichtete. Auch die Stelle Apok. 3, 20 — der Herr steht vor der Tür, wer seine Stimme hört und ihm auftut, zu dem wird er eingehen *καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ* — gehört hierher. In lehrreicher Weise verbindet sie die Abendmahlsgemeinschaft mit eschatologischer Hoffnung. Diese Verbindung ergibt sich aber leicht, wenn man die Entstehung des Abendmahls überlegt, denn dies soll ja wie Ersatz für die sinnenfällige Beziehung zu Christus so auch Vorwegnahme der endgültigen Gemeinschaft mit ihm sein. Daher ist zu allen Zeiten in dem Abendmahl ein eschatologischer Zug enthalten. Diese Feier besteht *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* (1. Kor. 11, 26) gemäß der besonderen Absicht bei ihrer Einsetzung. — Endlich aber muß an die alte liturgische Formel erinnert werden, welche nach Did. 10, 6 dem Abendmahlsempfang unmittelbar vorangeht: *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ. εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω. μαράνα θά.* Die Verbindung dieser beiden letzten Worte mit einem allgemein auszutauschenden Kuß, wie er dem Abendmahlsempfang voranging (1. Kor. 16, 20. 23), beweist, daß dies Stück der Abendmahlsliturgie schon in den Gemeinden des Paulus üblich war. Er

schließt seinen Brief in der Erwartung, daß die versammelte Gemeinde nach seiner Verlesung das heilige Mahl einnehmen wird, mit liturgischen Sätzen: *εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. μαράνα θά. ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν.* Daß aber dies liturgische Sätze sind und daß מרנא תא (komm Herr) und nicht מרן אתא (der Herr ist gekommen) abzuteilen ist, beweist der Vergleich mit dem Schlußwort der Apokalypse (22, 20f.): *ἔρχου κύριε Ἰησοῦ. ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων.* — Demnach ist also zu sagen, daß das genossene Brot im Abendmahl Sinnbild der Gegenwart des erhöhten Herrn ist, der aber auch als Mensch sein Leben für die Gläubigen hingegeben hat. Dabei hält das Wort von der *ἀνάμνησις* den Gedanken aufrecht, daß die Verbindung mit ihm eine geistige ist und daß sie sich auf den bezieht, der durch Hingabe seines Lebens das Erlösungswerk vollendet hat.

5. Es ist bemerkenswert, daß Jesus in keiner Weise seine Einsetzung mit dem Passahlamm direkt in Beziehung gebracht hat. Es mag von diesem, falls die Errettung aus Ägypten dem Ritus gemäß zur Sprache kam, die Rede gewesen sein. Aber auch in dem zweiten Teil der Einsetzungsworte ist darauf nicht Bezug genommen, so nahe das an sich lag. Erst geraume Zeit, nach der Einsetzung im Brot erfolgt die im Wein. Dem Ritus entsprechend liegt die ganze Mahlzeit dazwischen, wie Paulus ausdrücklich sagt. Dann nach dem Dankgebet, als der dritte Kelch gereicht wurde (oben S. 443 f.), ist Jesus auf die Sache zurückgekommen. Aber das Wort vom Kelch fügt eigentlich kein neues Moment hinzu zu dem über das Brot Gesagten, sondern es hebt nur die Bedeutung des dort Gesagten hervor. Vielleicht war dies durch Fragen der Jünger veranlaßt. Die Worte lauten nach dem Text des Paulus: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (1. Kor. 11, 25). Von diesen Worten ist schon S. 237 gehandelt worden. Sie bezeichnen den Kelch als Sinnbild der neuen Ordnung wie sie Christus durch sein Blut nicht nur hergestellt hat, denn das kam schon in *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* zum Ausdruck, sondern auch als eine festbeständige Ordnung, zu der er sich bis zum letzten bekennt, ratifiziert hat (vgl. S. 238). Diese neue Ordnung hat aber, wie wir wissen (S. 237), zum Inhalt sowohl die innere

Erneuerung durch den Geist als auch die Sündenvergebung. Matthäus (26, 28 cf. Mk. 14, 24) sagt von dem Kelch, er sei *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Das heißt, er gleicht formal das Kelchwort dem Brotwort an und er gibt dem Blutvergießen den Zweck der Sündenvergebung, was übrigens bei Markus fehlt. Daß beides später ist, kann nicht wohl bezweifelt werden. Ersteres ist eine in der Praxis entstandene formale Gleichmachung, letzteres gibt den üblichen Gedanken wieder, daß Christi Tod Sündenvergebung wirke. Dagegen ist die Fassung des Paulus in dieser wie jener Hinsicht vollkommen originell und daher ursprünglich. Im übrigen bestätigt seine Fassung wieder, daß die Kelcheinsetzung nicht als ein zweiter Teil der Stiftung zu verstehen ist, sondern daß sie nur Sinn und bleibende Bedeutung der Broteinsetzung hervorheben will. Das abschließende Wort von der *ἀνάμνησις* faßt dann beides zur Einheit zusammen. Auch das Bewußtsein der bleibenden Bedeutung dieser Stiftung wird zur Vergegenwärtigung des Herrn gereichen in dem Sinn, den wir bei dem Brot kennen gelernt haben.

Das Wort vom Kelch ist fraglos ebenso ein echtes Jesuswort wie das Wort vom Brot. Es bestätigt und erläutert letzteres. So wenig es als berechtigt anerkannt werden kann, daß man es als einen neuen Teil der Einsetzung ansieht oder es eine zweite Gabe dem Menschen zuführen läßt, so unbefugt wäre es, dies Wort aus dem Abendmahlsritus fortzulassen oder Brot und Wein miteinander zu vermischen oder endlich nur den Priestern den Genuß des Kelches zu gewähren (vgl. Dogmengesch. III, 206 A. 1 468). Demgegenüber ist unbedingt daran festzuhalten, daß der Vollzug wie der Empfang des Sakramentes der Einsetzung Jesu entsprechend für alle Gläubigen in Brot und Wein zu erfolgen hat. Das hat auch Paulus gesagt und zugleich eine einfache Formel dafür geprägt, was das Sakrament den Menschen bringt. *Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν* (1. Kor. 10, 16f.). Durch den Kelch, der hier vorangestellt wird, weil an das Brot die folgende Erörterung über die Einheit der Empfänger angeknüpft werden sollte, wird dem Menschen Anteil gewährt an dem, was Christi Blut dem Menschen gibt, durch das

Brot an dem, was der Leib ihm gebracht hat, als handelte es sich um zwei Gaben, aber doch so, daß der eine Leib die eigentliche Gabe ist, sodaß sie vermöge seiner ein Leib sind.

6. Wir haben uns mit der Einsetzung des Abendmahls ausführlicher befassen müssen, weil wir einen sicheren Ausgangspunkt angesichts der Mißdeutung dieser Worte durch die kirchlichen Gegensätze brauchen. Zu dem Zweck müssen aber noch einige weitere Bemerkungen gemacht werden. Paulus hat, wie 1. Kor. 11 zeigt, im Hinblick auf die Profanierung des heiligen Mahles, die erst durch Nachahmung der bei den Griechen bräuchlichen Genossenschafts- und Gedächtnismahlzeiten entstanden sein mögen, diesem den Charakter einer kultischen Handlung scharf aufgeprägt. Er hat sodann, um dem leichtfertigen Genuß vorzubeugen, festgestellt, daß es eine Verkündigung des Todes Christi sei und endlich, daß demgemäß es nur nach ernster innerer Vorbereitung zu genießen sei. — Aber auch der letzte der großen neutestamentlichen Autoren, Johannes, hat von dem Abendmahl geredet. Er ist den Weg weitergegangen, dessen erste Andeutung uns 1. Kor. 10, 16 begegnet und auf den vielleicht auch die Fassung der Einsetzungsworte bei Matthäus (26, 27 f.) hinweist. Fing man nämlich an Leib und Blut Christi wie zwei koordinierte Teile zu behandeln, hörte also der Leib auf die Bezeichnung des Ganzen zu sein, so ergab sich unwillkürlich eine neue Terminologie, man sagte statt *σῶμα καὶ αἷμα* jetzt *σάρξ καὶ αἷμα*. Diese neue Terminologie mußte aber verhängnisvoll werden, denn sie zog die Aufmerksamkeit von der Offenbarung des einen Herrn ab und lenkte sie hin auf die physischen Bestandteile und gab dadurch den Anstoß dazu auch die Einsetzungsworte unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Damit war aber die Bahn für all die Irrsale eröffnet, unter denen die Abendmahlslehre hat leiden müssen. Aber Johannes selbst ist diesen Weg noch nicht gegangen. In der großen Rede Joh. 6 hat er in seiner Weise ein Wort Jesu zu einer Abendmahlsrede paraphrasiert. Jesus hatte gesagt, er selbst sei das wahrhaftige Brot des Lebens, durch das der Welt Leben gegeben wird (Joh. 6, 32—40). Johannes läßt dies auf Widerspruch stoßen und gibt dem Wort dann in immer enger werdenden Kreisen eine Beziehung auf das Abendmahl. Das Brot, das Jesus geben wird, ist *ἡ σάρξ μου ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* (6, 51), was ziemlich deutlich an 1. Kor. 11, 24

anklingt. Dann wird sein Fleisch als wirkliche Speise und sein Blut als wirklicher Trank bezeichnet (55), *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καί πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ* (56). Nachdem nun die Paradoxie auf das äußerste gesteigert ist und auch die Jünger murren, erfolgt die Lösung. Sie sollen daran denken, daß Christus dorthin auffahren wird, wo er früher war, und dann: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν* (62. 63). Der Gedanke des Johannes über das Abendmahl ist hiernach ganz verständlich. Fleisch und Blut Christi sind Mittel zum ewigen Leben. Es ist Jesu Befehl sie zu essen und zu trinken. Das ist aber möglich, denn er ist jetzt der in den Himmel Erhöhte, er ist Geist und als Geist gibt er den Menschen Leben, wie sie es ja schon jetzt an den Worten, die er zu ihnen gesprochen hat, empfunden haben. Das Fleisch als solches nützt nichts. Johannes denkt also an eine lebengebende geistige Wirkung des erhöhten pneumatischen Christus, der aber — das ist ein Grundzug seiner Christologie — kein anderer ist als der geschichtliche Jesus. Übrigens ist mir wahrscheinlich, daß Joh. 6, 52—58 wie auch andere Stücke im Buch von einem letzten Bearbeiter hinzugefügt worden ist.

7. Nachdem wir den ursprünglichen Sinn des Abendmahls erfaßt haben, ist weiter die systematische Verarbeitung dieser Gedanken zu erstreben. Hierbei handelt es sich aber nicht nur darum den historischen Stoff logisch zu ordnen, sondern er muß, indem dies geschieht, zugleich darauf hin geprüft werden, ob diese von der Offenbarung dargebotenen Gedanken sich auch in dem Glauben der Gemeinde bewähren gemäß der Bd. I, 239 erörterten Beziehung von Offenbarung und Glaube. Wir wollen hierbei einsetzen.

Der neutestamentliche Abendmahlsgedanke läßt sich so zusammenfassen. Christus hat den Jüngern eine bestimmte Handlung vorzunehmen geboten und ihnen verheißen, daß er als der erhöhte Herr oder der mit dem Menschen Jesus geeinte Erlösergeist sich hierdurch ihnen vergegenwärtigen wird, sodaß sie seiner Erlösung als des dauernden neuen Bundes dabei im Glauben gewiß werden. Diese seine persönliche Gegenwart im Geist mit den in ihr beschlossenen Erlösungsgaben ist es also, worauf es ankommt. Da uns alle Mittel fehlen, um über die

pneumatische Existenzform des mit dem Erlösergeist geeinten Menschen Jesus eine gesicherte wissenschaftliche Aussage zu machen (S. 214), so sind alle Fragen über das Vorhandensein von Leib und Blut im Abendmahl oder die hierzu erforderliche Existenzweise (leibliche Ubiquität) der Menschheit Jesu von vornherein als unfruchtbar abzulehnen. Weder führen die voraussetzungslos interpretierten Einsetzungsworte auf diese Fragen noch gibt uns das in dem *Marana tha* zusammengefaßte neutestamentliche religiöse Bewußtsein eine Antwort auf sie. Indem aber die geistige Wirkung des himmlischen Herrn immer eine Anwendung und Betätigung des Ertrages seines geschichtlichen Erlösungswerkes ist (S. 233), ist seine Offenbarung auch in diesem Fall eine Wirksammachung seines irdischen Werkes. In diesem Sinn ist die geistige Vereinigung mit dem himmlischen Herrn zugleich ein Innewerden dessen, daß sein Leib für uns dahingegeben und sein Blut die Bestätigung des neuen Bundes ist. Wenn also der Erlösergeist im Hinblick auf die Sinnbilder seines geschichtlichen Wirkens die Herzen bewegt, so kommen diese dadurch zur inneren Aneignung der geistlichen Realitäten, welche der Erfolg jenes Wirkens sind. Das ist aber, wie wir wissen, einerseits die Erneuerung des Willenslebens und andererseits das Bewußtsein der Sündenvergebung. Daß dies beides nur durch den Glauben sowie in der Erkenntnis der eigenen Schuld ergriffen und angeeignet werden kann, bedarf hier weiter keines Beweises. Demgemäß trachtet die kirchliche Vorbereitung des Abendmahlsempfanges danach diese beiden Voraussetzungen in der Seele hervorzubringen. Das geschieht einerseits durch die Anführung der Einsetzungsworte, welche die Seele zu einem besonderen Glaubensakt im Hinblick auf die ihr jetzt dargebotene Nähe des Erlösers aufruft. Andererseits erfolgt es durch das Sündenbekenntnis, welches dem Menschen seine Bedürftigkeit in doppelter Hinsicht zu Bewußtsein bringen will. Einmal in bezug auf die unvergebene Schuld, dann aber auch in bezug auf den Mangel an sittlicher Kraft der Sünde in Zukunft zu widerstehen. Ersterem Bedarf entspricht die Gabe der Sündenvergebung, letzterem die belebende und erneuernde Kraft, die von dem nahen Christus ausgeht. Es ist demnach ein Fehler, wenn man das Abendmahl einseitig auf die Er-

zeugung des Bewußtseins der Sündenvergebung bezieht. Dieser Fehler wird aber um so empfindlicher als der das Abendmahl vorbereitende Beichtakt auch mit der Zusicherung der Vergebung aller Sünden schließt. Es fließen eben an dieser Stelle zwei selbständige Sakramente der geschichtlichen Tradition zusammen. Im Mittelalter hilft man sich dadurch, daß die Absolution die Todsünden, das Abendmahl die läßlichen Sünden vergeben solle (Dogmengesch. III, 471 vgl. IV 2 786). Der Protestantismus erklärt etwa, das Abendmahl „besiegle" die empfangene Absolution. Abgesehen davon, daß man sich hierbei nicht viel denken kann, entsteht aber so eine seelische Überlastung der Kommunikanten, die Spannung auf Empfang der Sündenvergebung erleben sollen. Sodann aber wird gerade bei der üblichen einseitigen Einstellung auf Sündenvergebung das Schwergewicht des Erlebens von dem Abendmahl fort- und der Absolution zugeschoben und hierdurch das Sakrament entleert. Demgegenüber wäre fraglos die richtige Anordnung die, daß wie der durch die Einsetzungsworte hervorgerufene Glaube an die Verheißung seine Erfüllung an der Gegenwart des die Seele belebenden Herrn findet, so auch das Sündenbekenntnis die ihm korrespondierende Absolution in dem Abendmahlsempfang erhält. Dieser Zusammenhang müßte von vornherein den Kommunikanten in der Beichtrede und durch die liturgische Ordnung deutlich gemacht werden. Das *Marana tha* ist bei uns leider ausgestorben und das Bewußtsein der persönlichen Nähe des Herrn ist verkümmert durch die Streitigkeiten um die Realpräsenz der himmlischen Stoffe seines Leibes und Blutes. Daß hiermit schwere Mängel bezeichnet sind, zu deren Aufhebung weder die symbolischen Theorien noch die der Realpräsenz etwas beitragen, dürfte jetzt klar sein.

8. Indem wir nun den inneren Aufbau des Abendmahls kennen gelernt haben, fragt es sich, ob das religiöse Erleben ihm entspricht. Darauf ist zunächt zu antworten, daß da der Bedarf der Seele des Sünders eben auf die beiden Gaben des neuen Bundes gerichtet ist, die Darbietung derselben wie überhaupt im Wort oder auch in der Taufe so auch hier im Abendmahl von der Seele im Glauben hingenommen wird und hingenommen werden kann. Das gilt von den eben entwickelten Gedanken, dagegen ist nicht begreiflich, inwiefern die Mitteilung des Leibes Christi zum Essen diesen geistig sittlichen Bedarf sollte

stillen können. Man kann derartiges doch eben nur behaupten, da jede Vorstellung von diesem Leibe uns abgeht und schließlich kommen die einschlägigen Erörterungen, wenn sie sich nicht in rein theoretische Spekulationen verlaufen, doch immer darauf heraus, daß Christi erlebte Gegenwart die Seele von der Wirklichkeit seiner Erlösung überzeugt. Auch bei Luther ist dies doch die eigentliche Absicht (S. 440). Die Formel der Apologie von der *praesentia vivi Christi* gibt das fraglos besser wieder als die gequälten Versuche die Realpräsenz des Leibes „in" dem Brot oder „mit" oder „unter" ihm denkbar zu machen. So ist es doch in der Tat dort, wo eine gläubige Seele an dem Abendmahl wirklich etwas erlebt, daß sie der geistigen Nähe des Herrn inne wird, die ihr das bringt, wessen sie bedarf, nämlich den Impuls zum Wollen eines neues Lebens und das Bewußtsein der Vergebung der Schuld des alten Lebens. Wollte man aber dem entgegenhalten, daß dies ja doch schon durch die Wortverkündigung geschehe und das Abendmahl dann überhaupt nichts Neues und Besonderes dem Menschen darbiete, so ist dieser Einwand einerseits richtig aber andererseits doch nicht zutreffend. Er ist richtig, sofern, wie gezeigt (S. 391), freilich die Sakramente dem Menschen nichts sachlich anderes im Verhältnis zu dem das gesamte Heil in sich befassenden Wort bringen können. Es ist aber unzutreffend, sofern die Sakramente in einer einheitlichen Handlung das ganze Heil dem Menschen zum Erlebnis machen. Darauf zielt ihre besondere Form im Unterschied von dem Wort ab, wie wir es schon für die Taufe erwiesen haben (S. 431). Das gibt dem Abendmahl sein Eigenart gegenüber der Verkündigung der Erlösung, daß es die persönliche Gegenwart des Erlösers als des Urhebers und des Bürgen der Erlösung in einem Akt innerlich erleben läßt. Der Erlöser und sein neuer Bund in unmittelbarer Wirksamkeit erlebt, das ist die Gabe des Abendmahls. Es läßt sich schlechterdings nichts Weiteres auffinden, was die Seele sonst noch an religiösen Gaben und Kräften fordern oder brauchen könnte. Daß dies alles aber vermöge einer kurzen Handlung sich ihr in unlöslicher Einheit darbietet — das bedingt die Eigenart dieses wie auch des anderen Sakramentes. Dabei besteht freilich zwischen den beiden Sakramenten ein Unterschied. Er kommt äußerlich schon darin zum Ausdruck, daß die Taufe einmal vorgenommen wird, während der Abendmahlsgenuß wieder-

holt werden soll. Dieser Unterschied entspricht der Absicht, die beide Sakramente leitet. Die Taufe soll die Wiedergeburt wirken und in die Zahl der durch den Geist erneuten Genossen der Kirche aufnehmen. Das Abendmahl soll den Anhängern Jesu einen Ersatz für die leibliche Gemeinschaft mit ihm bieten. Dort werden sie also in die Gemeinschaft Christi hineinversetzt, hier sollen sie zum Leben in dieser Gemeinschaft gestärkt werden. Es ist hiernach durchaus begreiflich, daß die Taufe einmalig und das Abendmahl vielmalig dem Christen geboten wird. Es ist ein Verhältnis wie zwischen Geburt und Lebenserhaltung zwischen beiden. In dem einen Fall wird die Seele von Christus zu seinem Eigentum angenommen, in dem anderen Fall gibt er sich ihr zu erleben, sofern die dauernde Gemeinschaft mit ihm erhalten werden soll. Daß und wie bei dem einen wie dem anderen das Wort mitwirkt und neben ihnen seine besondere Wirkung ausübt, ist schon früher gezeigt worden.

9. Wir haben jetzt erkannt, daß die Frage, bei der wir S. 454 einsetzten, zu bejahen ist. Es ist in der Tat so, daß die Christusoffenbarung, die je und je in dem Abendmahl stattfindet, sich als Offenbarung erweist, sofern sie Glauben wirkt und im Glauben hingenommen wird. Jenes geschieht durch das Wirken des heil. Geistes im Wort der Einsetzung, dieses in dem Erleben der persönlichen Nähe Christi und der von ihm verbürgten Wirkungen des neuen Bundes. Das, was der Geist im Wort vorbereitet und verheißt, findet also auch hier wie bei der Taufe (S. 396) in dem Sakrament seine Vollendung und Erfüllung in dem Wirken des lebendig wirksamen Christus und in der gläubigen Hinnahme dessen, was er wirkt. Hiermit ist aber auch zugleich nach allen Seiten erwiesen, daß das Abendmahl mit der Taufe die sakramentalen Merkmale gemein hat. Das gilt von der Beziehung zu dem Wort wie von dem Verhältnis der sichtbaren Symbole zu der sie zu ihrem Mittel benützenden Tätigkeit Gottes, wie auch von der Notwendigkeit des Glaubens zum Empfang des Sakramentes, wie nicht im einzelnen gezeigt zu werden braucht. Wie bei der Taufe so ist also auch bei dem Abendmahl zu sagen, daß es seiner äußeren Erscheinungsform nach Symbol einer inneren Wirkung ist, daß es aber um der Realität letzterer willen nicht als eine blos symbolische Handlung bezeichnet werden darf. Denn nicht so steht es ja, als wenn erst der Glaube einen Inhalt

in die Sinnbilder hineinlegte, sondern so, daß vielmehr dieser objektive Inhalt durch den Glauben aufgenommen wird.

Dieser Inhalt und seine Wirkung ist von uns gemäß den Einsetzungsworten als der Erlöser Christus samt den von ihm erworbenen und angebotenen Gaben des neuen Bundes bestimmt worden. Von altersher hat man aber dem Abendmahl noch die Bedeutung eines *φάρμακον ἀθανασίας* beilegen wollen. Nun ist ja freilich klar, daß in dem Abendmahl wie übrigens auch in jedem tieferen Erlebnis des Christen eine eschatologische Beziehung enthalten ist, sofern es ein Schmecken von Kräften der zukünftigen ewigen Welt ist. Die erlebte Nähe des Christus, der durch den Tod zum Leben gelangt ist und die Seinen mit seiner Lebenskraft durchdringt, erweckt in ihnen eine lebhafte Hoffnung und ein frohes Gefühl von ewigem Leben, dessen sie schon hier in der Zeit teilhaftig werden. Die Gliedschaft am Leibe Christi gipfelt bei dem Abendmahl in dem Bewußtsein der Einheit mit dem ewigen Haupt des Leibes: *ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε* (Joh. 14, 19; 6, 51. 58). So kann freilich gesagt werden, daß gerade das Abendmahl besonders geeignet sein wird das Unsterblichkeitsbewußtsein nicht nur als Postulat, sondern als unmittelbares Erlebnis hervorzurufen. Dies kann je nach der persönlichen Anschauung des Menschen sich dann wohl auch in der Hoffnung einst durch die Erlösung auch ein neues leibhaftiges Leben zu empfangen ausdrücken. Aber hieraus läßt sich doch nicht ein dogmatischer Lehrsatz bilden, der über das vorher Gesagte hinausreichte. Vollends würde es aber in der Luft schweben, wenn man an „Keime der Unsterblichkeit", die durch Christi Leib in unseren Leib hineingesenkt würden, dächte. Hierbei ließe sich doch, da unser sinnlicher Leib fraglos der Vergänglichkeit anheimfällt, nichts Begründetes oder Begründbares sagen. Es muß daher bei Obigem sein Bewenden haben.

Aber das Bewußtsein der gliedlichen Gemeinschaft mit Christus weist noch auf ein weiteres Moment hin, das im Abendmahl in der Seele wirksam werden soll. Indem die Jünger Jesu sich als Glieder an seinem Leibe fühlen, werden sie auch lebhaft an ihre Zugehörigkeit miteinander erinnert. Es ist die soziale Bedeutung des Abendmahls, die damit in Sicht tritt. Sie wird freilich bei der gegenwärtigen Art des Abendmahlsempfanges, wo nicht die Gemeinde als solche, sondern eine zufällig zusammen-

kommende Menschengruppe das heilige Mahl begeht und wo dies so geschieht, daß jede persönliche Berührung mit den übrigen Kommunikanten so gut wie ausgeschlossen ist, nur selten die Herzen bewegen. Wie die alte Kirche so hat auch Luther den Gedanken der Gemeinschaft der Kommunikanten untereinander hervorgehoben (Dogmengesch. IV 1, 323). Und er verdient es in der Tat der Christenheit wieder eindrücklich gemacht zu werden, welche Formen immer man dazu brauchen mag. Die Kommunion des Abendmahls ist wie *communio* mit dem Herrn der Kirche, so auch *communio* mit den Gliedern seiner Gemeinde. Weil sie dem Glauben den ganzen Christus zum Inhalt gibt, muß durch sie auch die Liebe erweckt werden. Es wäre zu wünschen, daß dies nicht nur grundsätzlich und im allgemeinen vorausgesetzt wird, sondern auch konkret bei der Abendmahlsfeier zum Ausdruck gelangte.

10. Endlich seien um der Vollständigkeit willen noch einige Fragen kurz berührt. Die Frage, ob der Abendmahlsempfang zur Seligkeit notwendig sei, kann nur mit dem Hinweis darauf beantwortet werden, daß der Christ bei normaler innerer Entwicklung die ihm zu Gebote stehenden religiösen Mittel zu benutzen trachten wird. Liegt die äußere Möglichkeit dazu nicht vor, so wird er um so mehr bemüht sein die übrigen Heilsmittel anzuwenden. Ist die äußere Möglichkeit aber gegeben, so wird die Gleichgültigkeit gegen das Sakrament als ein Defekt der Entwicklung zu beurteilen sein, den jeder der Sache entsprechend zu überwinden die Pflicht hat. Zum Teil wirkt in dieser Hinsicht immer noch die Mißdeutung von 1. Kor. 11, 29—32 mit, als wenn die „unwürdigen" Abendmahlsempfänger sich das Gericht, das man auf die ewige Verdammnis und allerhand Körperleiden deutet, äßen. Wir haben schon früher gesehen (S. 397), daß hiermit nur die Erziehungsstrafen gemeint sind, die dem Menschen den Bedarf nach dem innerlichen Empfang der Gnadenmittel eindrücklich machen sollen. Daß es sich nicht um die ewige Verdammnis dabei handelt, zeigt Paulus sehr klar in den Worten: *εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα· κρινόμενοι δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν* (1. Kor. 11, 31 f.). — In diesem Zusammenhang liegt noch die Frage, was das Abendmahl dem bringt, der es *ἀναξίως*, das heißt *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα* empfängt (1. Kor. 11, 27. 29).

Hierbei ist natürlich nur an solche Personen zu denken, die ein gewisses Maß von Glauben in bezug auf das Abendmahl haben. Wenn sie ohne sittliche Vorbereitung an dem, was Christus angesichts seines Todes zur dauernden Vergegenwärtigung seines Werkes den Jüngern zu tun gebietet, teilnehmen, so machen sie sich dadurch freilich Christus gegenüber schuldig, wie Paulus lehrt. Sofern ihnen dies zu Bewußtsein kommt, werden sie allerdings die Leiden, die sie treffen, sich als Strafe anrechnen, wie auch umgekehrt durch solche Leiden ihnen die Strafwürdigkeit ihres Verhaltens zu Bewußtsein gebracht werden kann. In solchen Fällen werden sie zwar keinen direkten Nutzen von dem Sakrament als solchem haben, wohl aber kann ihnen ein indirekter Nutzen erwachsen, sofern die erziehende Strafe oder auch die innere Gewissensunruhe sie zu einem künftigen ernsten und segensreichen Genuß des Sakramentes vorbereitet. Das Normale wird natürlich darin bestehen, daß über dem Empfang des Sakramentes oder in unmittelbarem zeitlichen Anschluß an ihn der innere Antrieb und die geistliche Erhebung eintritt. Jedoch ist es nicht ausgeschlossen, daß infolge eines ungünstigen psychologischen Momentes der unmittelbare Eintritt des religiösen Erfolges ausbleibt, daß aber gerade die dann zu Bewußtsein kommende Leere zu einer abermaligen Vergegenwärtigung der Sakramentsgabe und dabei zu segensreicher Aneignung derselben führt. Nehmen wir aber an, daß jemand in völliger Gleichgültigkeit lediglich um einem gemeinsamen Brauch zu genügen das Sakrament empfängt, so wird zu urteilen sein, daß er nur das äußere Symbol, nicht aber Christus selbst als die eigentliche Sakramentsgabe erhält. Die alte Dogmatik hat im Hinblick auf die „himmlische Materie“ im Sakrament anders geurteilt (S. 442). Allein wenn die subjektive Möglichkeit Christus zu empfangen durch den Glaubensakt hergestellt wird, der im Hinblick auf die Vergegenwärtigung Christi durch die Einsetzungsworte entsteht, so kann, wenn diese Möglichkeit doch nicht vorhanden ist, hier ebensowenig von einer Verwirklichung der objektiv möglichen Einwirkungen Christi geredet werden, wie etwa bei Säuglingen, denen die Abendmahlselemente eingeflößt würden.

11. Wir haben schon gesagt, daß die Sakramentsfeier eine Sache der Gemeinde Christi ist. Daraus folgt, daß in der Regel der von der Gemeinde mit ihrer Leitung betraute A m t s t r ä g e r es sein

wird, der auch diese Feier leitet. Aber diese Ordnung hat nicht den Sinn, als wenn er allein die Fähigkeit oder das göttliche Recht der Sakramentsverwaltung hat. Zu dieser gehört nur die Absicht die Handlung im Sinne und nach der Anordnung Christi zu vollziehen. Es ist also an sich nichts dawider einzuwenden, daß Laien, wie sie das Wort Gottes unter Bestätigung durch die Geistwirkungen zu verkündigen vermögen, auch das Sakrament austeilen. Das kann etwa in kleineren Gemeinschaftskreisen sicherlich mit großem Segen geschehen und vom Standort des christlichen Glaubens her läßt sich dawider nichts Erhebliches sagen. Es ließe sich auf diesem Wege mancher Zug der ursprünglichen Abendmahlsfeier wieder beleben und vielleicht sogar die Feier mehr verinnerlichen als es in den Kirchen zumal der Großstädte möglich ist. Dagegen kann, wie gesagt, nur die Erwägung der kirchlichen Ordnung angeführt werden. Man könnte also daran denken, daß abergläubische Vorstellungen so genährt würden oder daß der Sektiererei hierdurch Vorschub geleistet würde oder daß die in übersehbaren Gemeinden immerhin erzieherisch wichtige Möglichkeit, die Beteiligung an der Kommunion bei den einzelnen Familien und Personen festzustellen, verhindert würde. Endlich und vor allem käme auch das Bedenken in Betracht, daß das Bewußtsein von der brüderlichen Communio, das die ganze Gemeinde erfüllen soll, durch derartige private Feiern noch mehr zerstört würde als es schon heute vielfach der Fall ist. Demselben Bedenken sind allerdings auch die in den Großstadtkirchen nach Vollendung des Gemeindegottesdienstes für kleine zufällig zusammenkommende Kommunikanten veranstalteten, zudem liturgisch stark verkürzten Abendmahlsfeiern ausgesetzt. Es liegt auf diesem Gebiete, wie man sieht, eine Menge praktischer Probleme vor, die erneut zu erwägen ernster Anlaß vorliegt. Die Dogmatik kann dem nicht weiter nachgehen. Für sie ist es genug an der Feststellung der beiden Grundsätze, daß das Abendmahl als ein von Christus eingesetztes Gemeinschaftsmahl zu begehen ist und daß die Leitung der Feier durch einen kirchlichen Amtsträger nicht eine religiöse Notwendigkeit, sondern eine der kirchlichen Ordnung dienende alte Sitte ist.

12. Die evangelische Kirche hat den Opfergedanken, der eine so große Rolle bei der Abendmahlsfeier gespielt hat

(s. Dogmengesch. I[3], 171 f. 457 f. 463 f. 656 f.; II, 462 f.; III, 41 f. 472 ff.; IV 1, 330 f; IV 2, 787 ff.), konsequent und definitiv ausgeschaltet. Und in der Tat findet die Dogmatik keinen Anknüpfungspunkt für diesen Gedanken und daher auch keinen spezifischen Inhalt für ihn. Vielmehr trägt er einen ganz fremdartigen Gesichtspunkt in das Abendmahl herein. Wollte man irgendwie an eine Wiederholung oder doch Anwendung des Kreuzestodes Christi denken, so würde die Grundrichtung des Sakramentes verändert. Statt der Wirkung von oben nach unten würde eine Wirkung von unten nach oben einsetzen. Statt des Empfangens würde ein Geben eingeführt und dies wäre um so zweckloser, da das Gegebene doch wieder ein Empfangenes wäre und da zudem die Geltendmachung des Werkes Christi vor Gott durch ihn selbst erfolgt (S. 243). Wollte man dagegen die Gebete bei dem Abendmahl oder die Selbsthingabe des Abendmahlsempfängers an Christus als das Opfer bezeichnen, so wäre das eine bildliche Ausdrucksweise, die auf das gesamte Christenleben mit allen Geboten und auf den Dienst der Liebe zu Christus, die sich in der Liebe zu den Brüdern als lebendig erweist (Joh. 21, 16), ebenso angewandt werden könnte und somit nichts Besonderes von dem Abendmahl aussagte, also eher zur Verdunkelung als zur Klärung der Sache diente. Zudem ist, wie schon früher gesagt (S. 276), die Opferkategorie kaum geeignet den Menschen von heute zu einem festumschriebenen Gedanken zu verhelfen. Es wird sich daher empfehlen von ihr wie überhaupt so auch in der Abendmahlslehre abzusehen. Als Ersatz für die zuletzt erwähnte Gedankenwendung werden wir aber gut tun unter den Früchten des Abendmahlsempfanges ausdrücklich die B r u d e r l i e b e hervorzuheben. Wenn der wirksam gegenwärtige Christus von der Seele im Glauben aufgenommen wird und der Glaube dabei die Ordnung des neuen Bundes zum Inhalt bekommt, sodaß der im Glauben zur Einwirkung empfangene Christusgeist den Menschen zu aktiver Betätigung bewegt, so ist mit dem Glauben auch die Liebe in dem Menschen erweckt. So kann man geradezu sagen, daß der durch die Abendmahlshandlung neubelebte Glaube zum Inhalt das Bewußtsein der Sündenvergebung und den Antrieb zu dem Willen der Liebe empfängt. Dann wird aber die Gabe des Abendmahls nicht, wie üblich, auf die Sündenvergebung zu beschränken sein, sondern hierzu kommt die Kräftigung des

Willens zur Bruderliebe. Damit sind die Wirkungen des von Christus gegründeten neuen Bundes, der im Abendmahl zum einheitlichen Erlebnis wird, umschrieben. Also kann die Gabe oder die Anregung des Abendmahls als *praesentia vivi Christi* oder als der neue Bund, d. i. Sündenvergebung und Geist bezeichnet werden. Dasselbe kommt aber auch zum Ausdruck in der Formel: Christus gibt dem durch den Geist erweckten Glauben in einem inneren Vorgang sowohl das Bewußtsein der Sündenvergebung als auch den Willen der Liebe.

Drittes Kapitel.

Das Leben unter dem neuen Bunde oder die Gnadenordnung.

§ 44. Das Problem des *Ordo salutis.*

1. Der Titel *Ordo salutis* als Bezeichnung der Stufenfolge der Wirkungen des heil. Geistes zur Aneignung des Heils begegnet uns erst ziemlich spät in der Dogmatik, zuerst etwa bei Buddeus und Carpzov. Aber der Sache nach reicht diese Einteilung der *gratia spiritus sancti applicatrix* weiter zurück. Schon die großen Franziskaner des 13. Jahrhunderts haben eine Theorie des Heilsweges ausgebildet. Unter dem Einfluß der *vocatio* oder der Predigt des Wortes entstehen in dem Menschen die *fides acquisita* oder *informis*, die *spes informis*, der *timor servilis* sowie die *attritio*. Sie bilden den Anfang des neuen Lebens und werden als eine durch die *gratia gratis data* gewirkte seelische Prädisposition für den Empfang der den Menschen dann wirklich erneuernden *gratia gratum faciens* angesehen. Dieser erfolgt in der sakramentalen *infusio* des neuen Formprinzips der Liebe. Durch diese eingegossene *caritas* wird die *fides informis* zur *fides formata*, die *spes informis* zur *spes formata*, der *timor servilis* zum *timor filialis* und die *attritio* zur *contritio* (vgl. Dogmengesch. III, 413 f. 417 ff.). Die Taufe und das Bußsakrament sind somit die wesentlichen Mittel der Gnadenmitteilung und die Gnade ist als *gratia creata* die dem Menschen durch diese beiden Sakramente eingeflößte Liebe. Durch diese wird die durch das Wort gewirkte psychologische Prädisposition auf die innere Um-

wandlung durch die Gnade vollendet, indem sie die halbnatürlichen Ansätze für den Gnadenempfang zu dem übernatürlichen Gnadenbesitz steigert. Im praktischen Leben fand diese Ordnung ihre Verwirklichung in dem Bußsakrament, das wie die Taufe dem Menschen die Rechtfertigung im Sinne einer realen Umwandlung und deren Anerkennung durch die Vergebung bringt. Nun hat aber der Protestantismus das Bußsakrament samt der Gnadeneingießung aufgehoben oder es durch die Forderung der täglichen Lebensbuße ersetzt. Diese Buße faßt in sich die Reue und den Glauben samt der Rechtfertigung sowie die Wiedergeburt und die guten Werke. Erst Calvin hat diese Gedanken systematisch geordnet, indem er zuerst vom Glauben, sodann von der Buße als der das ganze Leben des Christen umfassenden Wiedergeburt und Bekehrung, ferner von der Rechtfertigung und endlich von der Erwählung handelt (vgl. Dogmengesch. IV 1, 129 ff. 238 ff.; IV 2, 590 ff.). Bei dieser Anordnung des Stoffes werden die objektiven Gotteswirkungen den subjektiven unter dem Einfluß jener entstehenden Zuständen koordiniert oder beide in eines gezogen. Man blieb also im ganzen bei den von dem Bußsakrament dargebotenen Begriffen stehen, so sehr man ihnen eine neue Deutung gab. Nun führten aber eine strengere systematische Ordnung sowie das Bedürfnis die ganze innere Entwicklung des Christen streng unter dem Gesichtspunkt der Gnadenwirkung zu verstehen, dazu, daß man letztere gesondert behandelte und den Glauben und die Werke von ihnen trennte, indem man, wie z. B. Quenstedt, diese als leptische Gnadenmittel auf die dotischen Gnadenmittel (S. 408) folgen ließ. Indem man aber das Bedürfnis empfand tunlichst alle biblischen Bezeichnungen von Gnadenwirkungen in die Darstellung hereinzuziehen, wurde ihre Reihe immer länger. Dazu kam noch, daß man bei evangelischen Mystikern beliebte Ausdrücke wie *illuminatio* und *unio mystica* mit heranzog, um sie unschädlich zu machen, wie es später noch mit der methodistischen „Erweckung" geschehen ist. Endlich aber ist nicht zu vergessen, daß Luther in seiner Erklärung des dritten Artikels die Anordnung „berufet, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben . . ., täglich alle Sünde reichlich vergibt" festgestellt hat. Indessen haben auch spätere Dogmatiker wie Baier, Buddeus das alte einfachere Schema beibehalten.

2. Demnach liegt also in der alten Theologie eine doppelte Behandlung der sog. Heilsordnung vor. Die einen denken an die Herstellung des neuen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, das göttliche wie menschliche Betätigung in sich schließt. So wird der ursprüngliche Ansatz des Begriffsapparates des Bußsakramentes, zu dem auch Glaube und Rechtfertigung gehören (Dogmengesch. III, 550f.), für die Darstellung der evangelischen Lebensbuße eingehalten, zugleich aber durch Einführung der Wirkungen des heil. Geistes, wie *vocatio*, *regeneratio*, *conversio*, *sanctificatio*, auf eine von diesem geleitete Entwicklung hingewiesen. Die andere Methode (Hülsemann, Quenstedt, Hollaz) will dagegen die objektive Wirksamkeit des heil. Geistes am Menschen für sich zur Aussage bringen und behandelt die subjektive Aufnahme dieser unter einem anderen Gesichtspunkt. So ergibt sich etwa die Folge *vocatio*, *illuminatio*, *conversio*, *regeneratio*, *iustificatio*, *unio mystica*, *renovatio*, *conservatio fidei et sanctitatis*, *glorificatio* (so Hollaz). — Diese Differenz der Darstellung in der alten Lehre legt uns das methodische Problem nahe, ob die Dogmatik die Lehre von der Heilsordnung in der Form einer psychologischen Analyse religiöser und ethischer Zustände des Christen zu vollziehen hat oder ob sie das göttliche Wirken des heil. Geistes auf die Seele als das eigentliche Thema ansehen soll. Das heißt also, ob die Lehre anthropozentrisch oder theozentrisch zu entwickeln ist. Wenn wir den Versuch der theozentrischen Darstellung der Alten, die durch ihren Ernst bezüglich des *sola gratia* bedingt ist, kritisch betrachten, so kann er, so sehr man letzteren Gesichtspunkt billigen muß, nicht als mustergültig anerkannt werden. Zunächst muß beanstandet werden, daß sie ihre Darstellung nicht wie Calvin durch den Gedanken der *electio* krönen, da dieser erst das *sola gratia* und den Theozentrismus abschließend sichert. Sodann ist zu tadeln, daß sie im Streben nach umfassender Biblizität in ihre Ordnung eine Anzahl synonymer biblischer Ausdrücke aufnehmen, ohne ihre sachliche Einheit genügend klarzustellen. Nun haben die Alten freilich bemerkt, daß die verschiedenen Glieder ihrer Heilsordnung nicht eine zeitliche Folge bezeichnen sollen, sondern logisch die Verschiedenartigkeit des Geistwirkens andeuten. Aber abgesehen davon, daß diese Regel nur schwer eingehalten werden kann und in der praktischen Anwendung fast immer das Mißverständnis entstehen wird, als würden

hier verschiedene von Gott gewirkte Entwicklungsstufen genannt, die man nacheinander zu erleben sich bemühen müsse, dient auch, rein theoretisch angesehen, es nicht der Klarheit für dieselbe Sache verschiedenartige Ausdrücke zu häufen, ohne ihre wirkliche Einheit deutlich zu machen. Es entsteht dadurch eine Zersplitterung, die die Erfassung des einheitlichen Zusammenhanges, auf den es der systematischen Erkenntnis doch ankommen muß, behindert. Zu diesen Bedenken an der altdogmatischen Heilsordnung kommt aber weiter, daß eine völlige Ausschaltung der subjektiven Zustände des Christen aus der Darstellung schon dashalb unvollziehbar ist, weil die Einwirkung des heil. Geistes eben diese Zustände schafft und daher von den Menschen nur im Zusammenhang mit diesen erkannt werden kann so wie ein bewegendes Prinzip erst innerhalb der von ihm ausgehenden Bewegung verstanden wird. Dies gilt aber vor allem von dem Glauben. Man kann von Wirkungen Gottes, die Glauben hervorbringen und diesem einen bestimmten Inhalt zuführen, überhaupt nicht reden ohne die Art des Glaubens zu erklären, denn die Wirklichkeit dieser Wirkungen ist nicht eine an sich seiende oder jeder Verstandserkenntnis zugängliche, sondern sie besteht nur für den Glauben und in dem Glauben. Dies setzt aber voraus, daß ihre Darstellung von vornherein auf diese Beziehung angelegt wird.

3. Man könnte diese Sachlage dahin wenden, daß die Lehre von der Heilsordnung umgekehrt wie bei den alten Theologen zu gestalten sei oder daß man von der psychologischen Entwicklung des Menschen ausgeht und aus der Besonderheit dieser die sie veranlassende göttliche Kausalität bestimmt. Das ist der Weg, den Schleiermacher eingeschlagen hat. Wir erinnern uns zunächst seiner Bestimmung des Werkes Christi als Erlösung und Versöhnung (oben S. 280). Hier nun handelt es sich darum, welche Formen die Erlösung in der einzelnen Seele annimmt. Indem sie Lebensgemeinschaft mit Christus ist, kommt das Gottesbewußtsein in der menschlichen Seele zur Herrschaft und diese wird dadurch zu einer neuen Persönlichkeit. Dies ist die Wiedergeburt. Dann aber läßt die Gemeinschaft mit Christus dies neue Leben in wachsender Stetigkeit fortbestehen. Dies ist die Heiligung. Die Wiedergeburt nun als das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christus stellt sowohl ein

neues Verhältnis zu Gott her als auch eine neue Lebensform. Jenes ist die Rechtfertigung, diese die Bekehrung. Die Bekehrung ist Buße oder Reue sowie Glauben. Die Rechtfertigung aber besteht in der Erfahrung der Sündenvergebung sowie der Adoption zur Kindschaft Gottes. Rechtfertigung und Bekehrung bezeichnen den gleichen inneren Vorgang, und zwar letztere als ein in einzelnen Willensregungen sich ergehendes Bewußtsein, erstere als ruhendes Bewußtsein. Somit kommt die Buße zur Ruhe in der Sündenvergebung, der Glaube in der Kindschaft. Demnach ist die Rechtfertigung also nicht als ein besonderer auf den einzelnen bezogener judizieller Akt gedacht, sondern sie ist ein mit der Bekehrung gegebener subjektiver Zustand. Doch kann sie auch als Deklaration vorgestellt werden, sofern der einzelne den in Christus offenbaren Ratschluß der Erlösung auf sich bezieht. Das ist das Begriffsgefüge der Wiedergeburt. Auf sie folgt die Heiligung als das „Trachten nach Heiligkeit". Sie geht aus von der Wiedergeburt und hat zum Ziel die Annäherung an die Gleichheit mit Christus. Hierher gehören auch die guten Werke, die aus dem Willen hervorgehen, die im Glauben ergriffene Vereinigung mit Christus auch festzuhalten.

Schleiermacher hat also die Mehrzahl der zur Heilsordnung gerechneten Begriffe so miteinander verknüpft, daß sie die subjektive religiöse und sittliche Entwicklung darstellen, wie sie sich auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christus ergibt. Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, wie es durch den Eindruck der Person Christi in der Seele erweckt wird, legt sich somit mit psychologischer Notwendigkeit auseinander in einer Anzahl von Erregungen und Zuständen der Seele. Eben dies ist die Heilsordnung. Bei dieser ganzen Erörterung fehlt in charakteristischer Weise eine durchgeführte Bezugnahme auf die Überwindung des bösen Willens durch den heil. Geist. Daher mangelt auch das Verständnis für die schöpferische Tat des Geistes bei der Erneuerung des Menschen. Der Ersatz dafür liegt in der Reflexion, daß wenn der an sich sinnlich gebundene Mensch einen lebendigen Eindruck von dem Erlöser gewonnen hat, die Seele diesen in psychologischer Folgerichtigkeit zu einem System frommer Handlungen und Zustände entfaltet. Man wird hierdurch an die rationalistische Auffassung erinnert, nach der der Mensch auf Grund der vernünftigen Lehren und des Beispiels Christi zu einem

vernunftgemäßen Leben sich anleiten läßt. Dabei besteht allerdings der Unterschied, daß Schleiermacher an die Stelle der verständigen Lehre Christi die mystische Gesamtwirkung seiner Person setzt (vgl. S. 295). Aber trotz dieser Vertiefung der Sache bleiben dieser Konstruktion gegenüber unüberwindliche Bedenken. Vor allem fehlt die deutliche Erkenntnis, daß es sich um ein schöpferisches Eingreifen Gottes in die menschliche Seele in allen Stadien der von ihm gewirkten Entwicklung handelt. Schleiermacher lehnt ein solches als „magisch" ab. Daher wird aber bei ihm die objektive Erlösung und Erneuerung ersetzt durch eine natürliche psychologische Entwicklung in dem Sinn seiner idealistischen Philosophie. Deshalb mangelt es aber auch an der objektiv realen Überwindung des geistig gearteten bösen Willens der Sünde durch den absoluten Geist. An die Stelle tritt eine Überwindung der sinnlichen Natürlichkeit des Menschen durch den angeregten Menschengeist. Dadurch gerät aber Schleiermacher in dem Maße als er sich der psychologischen Naturalisierung der Erneuerung durch die Aufklärung nähert, in Widerspruch zu der reformatorischen und neutestamentlichen Auffassung der Sünde und der Gnade. Es verhält sich hierbei keineswegs so, als wenn bloß eine methodiche Differenz von rein formaler Bedeutung vorläge, sondern der Unterschied hat viel mehr zu bedeuten und greift in die dogmatischen Prinzipien ein. Es handelt sich, streng genommen, um nicht mehr und nicht weniger als um die Behauptung der Grundposition der Erlösungsreligion in ihrem Verhältnis zu der Philosophie des Idealismus oder um den Unterschied zwischen dem wunderbaren Eingreifen des absoluten Geistes von oben nach unten und einer natürlich psychologischen Entwicklung von unten nach oben. So sehr der Christ in sich eine Entwicklung wahrnimmt und sie psychologisch beobachtet, so sehr ist ihm bewußt, daß diese Entwicklung nicht einer spontanen Seelenbewegung entstammt, sondern daß sie durch das Hereingreifen des transsubjektiven Geistes in das persönliche Leben und einer objektiven Neuorientierung dieses durch jenen veranlaßt ist, wie es sich schon an dem fortdauernd nicht zu überwindenden und doch überwundenen Widerspruch des eigenen Willens wider den überweltlichen Willen zeigt. Somit handelt es sich um ein Werk Gottes und dieser Gesichtspunkt wird daher als der durchgreifende in der Heilsordnung in An-

wendung zu bringen sein. Dies entspricht ebensosehr dem christlichen Bewußtsein — Gott wirket in uns das Wollen wie das Vollbringen (Phil. 2, 13) — als es der Anlage der Dogmatik gemäß ist. Nicht mit der psychologischen Beschreibung von Gemütszuständen, wie Schleiermacher wollte, hat es ja die Dogmatik zu tun, sondern mit der Erkenntnis der erlösenden Gottesherrschaft. Dem entsprechend muß aber auch das Verständnis der Erlösung der einzelnen Personen nach diesem Gesichtspunkt gesucht werden.

4. Wir müssen somit die Konstruktion Schleiermachers ablehnen, indem wir uns zu den *actus gratiae applicatricis* bei den alten Dogmatikern bekennen. Wir haben aber soeben (S. 467) erkannt, daß dies objektive göttliche Wirken sich nur vermöge der Beobachtung der von ihm bedingten subjektiven Bewegungen erfassen läßt. Die alte Dogmatik war in der bequemen Lage, daß sie derartige Aussagen in der Bibel fand und sie ihr vermöge dieses Fundortes gesichert waren. Wir dagegen können derartigen Aussagen nur zustimmen, sofern sie von uns auch geglaubt (Bd. I, 237 f.) und in den geistigen Operationen des Glaubens als wirklich erfaßt werden. Dann gehört aber zu der Aussage von dem göttlichen Wirken an dem Menschen notwendig die Aussage davon, daß durch dasselbe Glauben entstanden ist und daß dieser einen bestimmten Inhalt hat. Das hat aber nicht den Sinn, als wenn es sich um spontan entstehende psychologische Erwägungen auf Grund eines einmal empfangenen allgemeinen Eindruckes von dem Unendlichen handelte, sondern es besagt, daß der absolute Wille derart in unserem Geistesleben zum Durchbruch kommt, daß wir wollend und denkend in immer neuen Akten als von ihm unterworfen uns ihm unterwerfen. Daß dies mit innerem Widerstand und daher mit zeitlichen Unterbrechungen geschieht, ändert nichts an der Tatsache, daß sofern es geschieht, es ebenso sehr etwas uns Angetanes ist wie etwas von uns willentlich Bejahtes. Nicht sofern wir zu Gott kommen wollen, kommt er zu uns und kommen wir zu ihm, sondern weil Gott zu uns kommen will, kommen wir zu ihm. Das heißt aber, daß sein Wollen der Realgrund unseres Wollens ist, während unser Wollen uns zum Erkenntnisgrund seines Wollens dient. Gottes Wollen realisiert sich also in unserem Wollen oder dem Glauben. Soll also das Wollen Gottes erkannt werden, so kann

das nur in der Wahrnehmung des von ihm Gewollten geschehen. Dies von ihm Gewollte ist aber der Glaube als unser Wollen und Erkennen Gottes.

Wir haben uns jetzt über die methodische Anlage der vorliegenden Aufgabe verständigt. Wir wollen das Gnadenwirken des heil. Geistes an dem einzelnen Christen darstellen, wie es im Glauben erfaßt wird. Damit folgen wir nicht nur der Anleitung des dogmatischen Prinzips, sondern wir halten uns auch an die legitime Quelle der Dogmatik oder die geglaubte Offenbarung (Bd. I, 239). Die neutestamentlichen Bücher liefern uns kein durchgeführtes Vorbild einer derartigen Heilsordnung. Stellen wir 1. Kor. 1, 30 (*σοφία, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός, ἀπολύτρωσις*) oder 1. Kor. 6, 12 (*ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε*) oder Tit. 3, 5 ff. (*ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν . . ., ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν*) sind zwar sehr beachtenswert, sofern sie als kurze Zusammenfassungen klar stellen, worauf es vor allem ankommt, aber sie wollen doch mehr den Reichtum der Geistwirkungen als ihre Ordnung ausdrücken. Anders liegt es in der Erörterung Röm. 8, 29 f., wo Paulus auf die Erwähnung der *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* folgen läßt *οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν . . ., οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.* Hiernach verwirklicht sich die ewige Bestimmung Gottes über die Menschen durch das *καλεῖν, δικαιοῦν* und *δοξάζειν*. Da letzteres wie die übrigen Verben im Aorist steht, kann es sich nicht auf die künftige leibliche Verherrlichung beziehen, sondern bezeichnet etwas, was an den Christen schon auf Erden geschehen ist. Gedacht ist an die Widerspiegelung der Herrlichkeit Christi als des Geistes in den vom Geist getriebenen Christen, die so oder durch den befreienden Geist von einer Herrlichkeit zur anderen umgebildet werden (2. Kor. 3, 17. 18 vgl. Eph. 3, 16 f.; Röm. 8, 2. 21). Das Leben im Geist ist also das, was durch das *δοξάζειν* mitgeteilt wird. Es ist somit im wesentlichen dasselbe gemeint, was sonst durch *ἁγιάζειν* ausgedrückt wird (s. unten). Demnach zeigt die Stelle, daß Paulus die Heilsordnung durchaus unter dem Gesichtspunkt der Gotteswirkung betrachtet, sodann daß er sie sich konkret in dem Menschen durch die Berufung verwirklichen läßt, weiter daß mit der Berufung die Rechtfertigung wie die

Geistmitteilung gegeben wird, endlich daß dies alles geschieht als Verwirklichung eines ewigen Ratschlusses Gottes. Hiermit sind in der Tat die ihn leitenden Gedanken hinsichtlich der persönlichen Heilsmitteilung deutlich zusammengefaßt, wie es auch der Vergleich mit den anderen angeführten Stellen bestätigt. Demnach halten wir uns also mit unserer Fragstellung auf der Spur des Paulus. Wenn in dieser Zusammenstellung bei Paulus der Glaube fehlt, so ist daran zu erinnern, daß nach seiner Anschauung das *καλεῖν* den Glauben wirkt, die Rechtfertigung ihn voraussetzt und das Leben im Geist in ihm besteht.

5. Nachdem wir uns jetzt über die sachgemäße Problemstellung verständigt haben, ist weiter zu untersuchen, wie von hier aus die Lösung des Problems zu finden ist. Zunächst sind die Voraussetzungen zusammenzustellen, die sich aus der bisherigen Untersuchung ergeben. Es handelt sich 1. darum die Wirkungen der Gnade an den einzelnen Personen aufzuzeigen. Dabei können natürlich nur die typischen Wirkungen in Betracht kommen, nicht aber die Gestaltungen, welche diese in den einzelnen Individuen vermöge ihrer Eigenart annehmen, sofern solche ja ihre Besonderheit aus der individuellen Persönlichkeit des Menschen, nicht aber aus Differenzen in dem Wirken des Geistes empfangen. 2. Es handelt sich um die Überwindung der Sünde, welche Widerwillen gegen Gottes Willen und Schuld ist. 3. Diese Überwindung kommt dadurch zustande, daß der Sünder unter die Einwirkung Christi kommt oder der Gottesherrschaft in der Form des neuen Bundes inne wird. 4. Vermöge der Sozialität der menschlichen Natur werden diese Wirkungen ihr durch Vermittlung der Gemeinschaft der Christusgläubigen zugeführt. 5. In dem Wort dieser Gemeinschaft bzw. ihrer einzelnen Glieder wird aber der heil. Geist wirksam. Wie nun der Geist von Christus ausgeht, so zeugt er von ihm und treibt dadurch die Seelen zu ihm wie wir früher gezeigt haben (S. 321). 6. Auf diesem Wege kommen die Seelen dann unter die erlösende Gottesherrschaft, wie es sich in Glaube und Liebe bewährt.

Von diesen Voraussetzungen her ist das Wirken des heil. Geistes an den sündigen Personen zum Zweck ihrer Erlösung zu gliedern. Dabei ist es dann unfraglich, daß 1. von dem Wirken des Geistes durch das Wort zu handeln ist.

Wir können uns dabei auf früher Entwickeltes zurückbeziehen (S. 408 ff.), werden aber hier den Gesichtspunkt einhalten, daß es einzelne Personen sind, auf welche sich das Wirken des Geistes bezieht. Wir bezeichnen diese Geistwirkung als die Berufung, wobei die naheverwandten Begriffe der Wiedergeburt, Heiligung, Erleuchtung, Bekehrung usw. zur genaueren Bestimmung heranzuziehen sein werden. Da nun aber die Berufung sich im Glauben verwirklicht und nur von diesem erkannt wird, könnte an sich der evangelische Heilsglaube gleich an die Berufung angeschlossen werden. Weil wir aber in dem nächsten Abschnitt von dem Leben reden werden, das sich aus der Einwirkung der Berufung ergibt und der Glaube das Organ zur inneren Aneignung dieses Lebens ist, außerdem auf das engste mit der dort erst zu behandelnden Rechtfertigung zusammenhängt, wollen wir ihn erst dort genauer darstellen. Es wird sich also 2. fragen, was es um die Entstehung und den Inhalt des Glaubens ist oder welche Güter der in dem Glauben erfaßte Christus der Seele gibt. Es sind natürlich die Güter der Gottesherrschaft mit ihrer neuen Verfassung. Zu der erneuernden Wirkung des Geistes wird also jetzt die Mitteilung der Sündenvergebung oder die Rechtfertigung hinzuzufügen sein als der Grund des erneuernden Wirkens Gottes. Somit kommt also zuerst die Herstellung des neuen Lebens in Betracht, darauf folgt das von Gott gewirkte Leben und die Erkenntnis dieses dient als Bindeglied zwischen der ersten und der zweiten der Wirkungen des Geistes im Menschen. Durch diese Verbindung vermeiden wir die Wiederholungen, die unvermeidlich wären, wenn man zuerst die Erneuerung mit den ihnen entsprechenden subjektiven Zuständen behandelte und dann die Rechtfertigung mit ihren subjektiven Korrelaten folgen ließe, was ja an sich übersichtlicher wäre. Wollte man aber bemerken, daß hier doch nicht mehr von einem Wirken des Geistes, sondern von direkten Einwirkungen Christi die Rede geht, so wäre das ein Mißverständnis. Der Geist treibt die Seelen zu Christus hin, aber die Fülle Christi ergießt sich auch in die Seelen nicht anders als durch den Geist. Anders ausgedrückt: wie der göttliche Wille als heil. Geist durch einzelne menschliche Personen und Kreise die Seelen zu Christus hintreibt, so empfangen diese die Wirkungen Christi nicht anders als durch Vermittlung menschlicher Gedanken und Worte. Es ist also

freilich berechtigt auch hier von einem Wirken des heil. Geistes zu reden. Man macht sich das am bequemsten deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sich das Wirken Christi und das Wirken des heil. Geistes so zueinander verhalten wie der eine Gemeinschaft zur Einheit bestimmende Geist zu den Erweisungen dieses Geistes durch einzelne Personen in einzelnen Personen. Also führt freilich der heil. Geist zu Christus, wie er auch von ihm ausgeht, zugleich aber wird Christus in der Regel wenigstens nicht anders empfangen als durch Betätigungen des in der Gemeinschaft wirksamen Geistes. Im übrigen wird man gut tun sich hier unserer trinitarischen Gedanken zu erinnern, um nicht in ein unwillkürliches Phantasiespiel mit zwei individuellen Wesen zu geraten statt sich ernsthafte Gedanken auf Grund der verschiedenen Offenbarungsformen Gottes zu bilden. Somit wird also in dem zweiten Abschnitt über die Entstehung und den Inhalt des Glaubens oder über die Mitteilung der Gaben Christi durch den heil. Geist zu sprechen sein (neues Leben, Rechtfertigung). — 3. Abschließend ist dann der Frage nachzugehen, wie die dem Glauben eignende Heilsgewißheit begründet ist. Die Antwort hierauf ergibt sich aus der göttlichen Erwählung als dem Grunde wie des Wirkens des heil. Geistes so auch der Erlösung Christi.

6. Der Aufbau, den wir entwickelt haben, wird am klarsten, wenn man einen Augenblick über die überlieferten Termini beiseite rückt und die Sache rein aus sich selbst betrachtet. Es handelt sich also darum, daß das neue Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das Christus hergestellt hat, Besitz der einzelnen Glieder der Gemeinde Christi werde. Dies geschieht durch die in der Gemeinde sich regende göttliche Triebkraft, welche im Glauben Eingang in den Seelen findet. Hierdurch empfangen die Seelen Christus und die von ihm ausgehenden Erlösungswirkungen. Sofern dann der Glaube wie sein Inhalt gottgewirkt ist, ist seine Gewißheit im objektiven wie subjektiven Sinn gesichert. Wir betrachten also zuerst die erneuernde Wirkung des Geistes. Wir sehen sodann, wie das, was Gott hierdurch den Menschen gibt, ihr Eigentum wird. Wir zeigen schließlich, daß die subjektive Gewißheit von der so gegebenen Erlösung in der Erwählung Gottes begründet ist. Wie wir also an den Anfang die beherrschenden Begriffe der göttlichen Berufung und Erneuerung

stellten, so steht am Ende die göttliche Erwählung. Dadurch wird bezeugt, daß es sich hier um ein Gotteswirken handelt, das als solches zeitlich wie ewig ist. Und wie der Berufung mit der Erneuerung und Rechtfertigung der Glaube als Empfangsorgan korrespondierte, so entspricht der ewigen Wahl die Gewißheit von der Sicherheit unseres Heiles. Zwischen diesen beiden Gedankengruppen steht sachgemäß die Feststellung dessen, was es ist, wozu wir berufen werden und erwählt sind, was wir glauben und wie wir Sündenvergebung erlangen. Oder, um den Zusammenhang noch anders zu verdeutlichen, der heil. Geist treibt uns zu Christus und seiner Erlösung und diese wird uns gewiß an dem ewigen Willen des Vaters. — Soviel wird jetzt klar sein, daß wir auch hier die Gottesherrschaft als Leitfaden unserer Gedanken brauchen und daher nicht in äußerliche Nachahmungen biblischer Formeln verfallen. Gegenüber den sonstigen Einteilungen, wie etwa der von Schleiermacher (S. 465 f.), scheint die unsrige dadurch im Rückstand zu bleiben, daß sie den Fortschritt in den Einwirkungen des heil. Geistes auf den Menschen, der gewöhnlich durch die Heiligung und Erneuerung zum Ausdruck gebracht wird, nicht hervortreten läßt. Aber wenn man den von uns gewählten Weg billigt, wird man hierin kaum eine Lücke finden können. Einmal ist, sobald man sich dessen erinnert, daß hier göttliches Wirken zur Aussage kommt, eine objektive zeitliche Differenzierung desselben ebenso unmöglich wie bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt (Bd. I, 477). Sodann wird bei der Besprechung der Berufung und der ihr synonymen Begriffe ihre Fortdauer den wechselnden menschlichen Zuständen gegenüber natürlich mitberücksichtigt werden, wie erst recht bei der Rechtfertigung. Endlich aber wäre die Verwendung der menschlichen Entwicklungsstufen als Einteilungsgrund in diesem Rahmen überhaupt nur dann statthaft, wenn in bezug auf sie ein neues und besonderes göttliches Wirken einsetzte. Davon kann aber nicht wohl die Rede sein wie übrigens auch die biblischen Ausdrücke *ἁγιασμός* und *ἀνακαίνωσις* keineswegs den Sinn einer derartigen Fortsetzung des Wirkens des Geistes enthalten. Indem dieser Gesichtspunkt eingeführt wird, wird die dogmatische Methode mit einem Mal durch die in der Ethik geltende ersetzt (vgl. Ethik § 10, 7 f.). Die Dogmatik führt

aus, wie die Gottesherrschaft den Menschen unterwirft und dadurch erlöst, die Ethik zeigt, wie der Mensch, durch die Gottesherrschaft bestimmt, sein Leben zu einem Dienst Gottes behufs Verwirklichung des Zweckes Gottes in dieser Welt gestaltet (Bd. I, 232). Hier ist also freilich der Mensch in seiner Entwicklung der eigentliche Gegenstand der Betrachtung und demgemäß ist zu zeigen, wie zu seinen Entwicklungsstadien das göttliche Wirken in Beziehung steht. Dagegen wird man in der Dogmatik diese menschliche Entwicklung nicht in den Vordergrund rücken, sondern von dem das ganze Leben des Menschen umfassenden göttlichen Wirken reden. Dann entfällt aber, wie gesagt, auch die Veranlassung diesen Gesichtspunkt zum Einschnitt in der Heilsordnung zu benutzen.

§ 45. Die Berufung oder das erneuernde Wirken des heiligen Geistes im Wort.

1. Wenn wir in die Überschrift das Wort Gottes aufgenommen haben, so wollen wir damit zum Ausdruck bringen, daß wir das Wort in dem § 41 behandelten Sinn hier voraussetzen. Wir reden von dem Wirken des heil. Geistes an den einzelnen Seelen. Sofern nun dies Wirken ein rein geistiges ist, die Menschen aber geistige Einwirkungen nur durch menschliche Rede empfangen, vollzieht sich das Wirken des Geistes durch menschliche Worte und Gedanken. Das gilt sowohl dann, wenn der Mensch diese Mitteilung erst nur als Gesetz zu empfinden vermag als auch wenn er in diesen Gedanken als dem Evangelium die *δύναμις θεοῦ* als wirksam spürt (Röm. 1, 16 vgl. S. 423f.). Nun ist ja an sich in allem Geschehen und somit auch in den dem Menschen zugeführten Gedanken Gott wirksam. Indessen kommt dies zunächst dem Menschen nur als eine Möglichkeit oder ein allgemeiner theoretischer Gedanke zu Bewußtsein. Erst über der Verkündigung der erlösenden Gottesherrschaft kommt der Seele das Wirken und die Nähe Gottes so zu Bewußtsein, daß sie den Willen Gottes auf sich selbst beziehen muß oder den theoretischen Gedanken als wirksames und praktisches Willensmotiv empfindet. Gott will mich — das ist der Inhalt

des neuen Empfindens, nicht mehr bloß, daß Gott überhaupt irgend etwas will. Und dies tritt in der Seele nicht nur als ein Imperativ auf, sondern es ist ein sich unmittelbar verwirklichender Indikativ. Der Mensch kann dies überhaupt nicht ablehnen, sofern es sich in ihm verwirklicht. Nicht um einen „Sprung" seinerseits handelt es sich dabei, sondern um ein Unterworfenwerden, zu dem er hingerissen wird. In unmittelbarer Realität geschieht das in ihm, worauf er angelegt ist und was alle Interessen und Bedürfnisse, die er sonst hat, sich unterwirft oder sich unterordnet. Was sich hier an der Seele vollzieht, ist für sie ein reines Wunder. Nun ist es ja letztlich allerdings so, daß der geschaffene Geist, wenn er von dem absoluten Geist ergriffen wird, als Geist ihm nicht widerstehen kann. Aber andererseits hat er ihm widerstanden und widersteht ihm fortgesetzt, sodaß diese Unterwerfung, die gerade ihn, und zwar in dem Mittelpunkt seines freien Lebens trifft, ihm keineswegs als eine intellektuelle Selbstbesinnung erscheint, sondern als ein Wunder der göttlichen Offenbarung. Und das um so mehr als nicht die Rationalität der ihm mitgeteilten Gedanken ihn überwindet, sondern diese Gedanken als Träger eines Willens auftreten, dem er nicht zu widerstehen vermag. Aber wir müssen zurückverweisen auf das, was wir von dem Worte gesagt haben und Weiteres uns für die Besprechung der Berufung versparen.

2. Indem wir uns der Berufung (*vocatio*) zuwenden, werden wir gut tun von den biblischen Gedanken über *κλῆσις, καλεῖν, κλητός* auszugehen. Die häufige Anwendung dieser Begriffe im Sinn des gewöhnlichen Rufens, Einladens usw. kommt für unseren Zweck nicht in Betracht. Eine Stelle wie Mt. 22, 14 (20, 16 ist unecht), wo den *πολλοὶ κλητοί* die *ὀλίγοι ἐκλεκτοί* gegenübergestellt werden, indem erstere die Eingeladenen, letztere im Sinn des aram. בחיר die Tauglichen, Würdigen, wie wir von „Erlesenen" sprechen, bezeichnet (vgl. Mt. 22, 8), scheidet daher für uns aus. Aber schon im Alten Testament hat קָרָא resp. *καλεῖν* den Sinn jemand zu etwas wirksam berufen (Jes. 42, 6; 48, 12; 49, 1; 51, 2 vgl. Jes. 43, 1; 45, 3f.; Ex. 31, 2), was geradezu jemand „ins Dasein rufen" bedeuten kann (Sap. 11, 25; Bar. 3, 33f. cf. Ps. 33, 9; Röm. 4, 17). Hier knüpft der neutestamentliche Sprachgebrauch an. So bezeichnet Jesus als den Gesamtinhalt seines Wirkens, daß er gekommen sei Sünder zur

Buße zu rufen (Mt. 9, 13; Lk. 5, 32). Eine feste Prägung empfängt der Begriff aber erst bei Paulus. Der Ruf kommt von Gott durch die Verkündigung des Evangeliums als seines Wortes (1. Kor. 1, 9; 1. Thess. 2, 13; 2. Thess. 2, 14; 2. Ptr. 1, 3). Als von Gott kommend ist es eine *κλῆσις ἁγία* (2. Tim. 1, 9), *ἡ ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Phil. 3, 14), *κλῆσις ἐπουράνιος* (Hbr. 3, 1). Die Berufung geschieht in Christus (1. Kor. 7, 22), durch Gnade (Gal. 1, 15. 6; 2. Tim. 1, 9), durch Gottes *δόξα* und *ἀρετή* (2. Ptr. 1, 3) oder durch den heil. Geist (2. Kor. 3, 3). Sie ist eine freie Gnadentat Gottes: *οὐκ ἐξ ἔργων νόμου ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* (Röm. 9, 12) oder auch Christi (Röm. 1, 6; 1. Kor. 7, 17 KL und auch Gal. 1, 6, wo freilich *Χριστοῦ* kaum ursprünglich ist), und zwar ist sie die Verwirklichung der göttlichen Erwählung und Vorherbestimmung: *οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν* (Röm. 8, 30; 2. Thess. 2, 13. 14; 2. Tim. 1, 9—11 vgl. 1. Ptr. 2, 9; 2. Ptr. 1, 10). Hieraus ergibt sich ganz klar, daß die Berufung nicht im Sinn der durch eine Einladung eröffneten Möglichkeit gedacht ist, sondern als die schöpferische Herstellung einer neuen Wirklichkeit. So ist es gemeint, wenn die, welche Christen wurden, als *κλητοὶ ἅγιοι* bezeichnet werden (1. Kor. 1, 2; Röm. 1, 7). Durch die Berufung macht also Gott die Menschen zu etwas, sofern er ihnen wirksam die Richtung und damit den Inhalt des Heilslebens mitteilt. Daher sind sie zur Gemeinschaft Christi (1. Kor. 1, 9), zu seinem Frieden (Kol. 3, 15), zum Reiche Gottes und seiner Herrlichkeit (1. Thess. 2, 12), zum Heil (2. Thess. 2, 14), zu wunderbarem Licht (1. Ptr. 2, 9), zum ewigen Leben mit seinem Erbe (1. Tim. 6, 12; 1. Ptr. 5, 10; 3, 9; Hbr. 9, 15), zum Hoffnungsgute (Eph. 1, 18; 4, 4) berufen. Der Gott aber, der sie beruft, wird sie in seiner Treue seinem Ruf entsprechend auch zu ihrem Ziel führen (1. Thess. 5, 24; 2. Thess. 3, 1. 3; 1. Kor. 1, 9; vgl. 2. Ptr. 1, 10). Die Berufung versetzt den Menschen also in die dauernde Lebensgemeinschaft mit Christus, die als rein geistige ein Zustand der Freiheit von dem Zwang des Gesetzes ist (Gal. 5, 13; 4, 26. 31; 1. Kor. 7. 22; 2. Kor. 3, 17), aber auch das unschuldige Leiden mit Christus in sich schließt (1. Ptr. 2, 21 ff.). Man könnte erwarten, daß nicht nur der Vater oder Christus, sondern auch der heil. Geist als Subjekt der Berufung genannt würde. Es ist, wenn man Durchführung wie Erfolg der Berufung im Gefüge der biblischen Be-

griffe sich vorstellt, unfraglich, daß sie, indem durch das Wort, auch durch den heil. Geist geschehen muß (2. Kor. 3, 3). Wenn dieser nicht ausdrücklich als Subjekt genannt wird, so dürfte sich das daraus begreifen, daß die Autoren unwillkürlich bei dem rein persönlichen Prädikat καλεῖν auch ein deutlich persönliches Subjekt in Anwendung brachten und daß dabei diese das ganze Christenleben herstellende Tätigkeit, in der sich die ewige Erwählung verwirklicht, gerade ebenso wie das Gesamtziel dieser Tätigkeit oder das Reich Gottes, in der Regel auf Gott selbst im umfassenden Sinne zurückgeführt wird. Das hindert aber keineswegs daran diese Tätigkeit im Besonderen dem heil. Geist zuzuschreiben, wie die parallelen Bezeichnungen des Vorganges es im Weiteren erweisen werden. Wir können dann abschließend sagen, daß die Berufung im Sinn der Schrift die Gesamttätigkeit Gottes als des heil. Geistes bezeichnet, durch welche dieser die Sünder in die Gemeinschaft Christi oder in den Zustand des Erlöstseins treibt.

3. Seit Augustin (Dogmengesch. II, 452) findet der Begriff der Berufung in dem dogmatischen Denken seinen Platz. Indem Luther ihn in dem Katechismus verwandte, ist er auch allmählich in die protestantische Dogmatik eingedrungen. Nun ist aber der Begriff seit Augustin mit einer besonderen Schwierigkeit behaftet. Sie wurzelt in der Entgegensetzung der *electio* und der *vocatio*. Es erschien hierdurch angezeigt, wie Calvin es tut, eine *duplex vocatio* anzunehmen, die sich als *vocatio universalis* in gleicher Weise an alle Menschen durch die *externa verbi praedicatio* wendet, während die *vocatio specialis* nur den *electi* gilt und ihnen eine *interior spiritus illuminatio* bringt (Dogmengesch. IV 2, 603 f.). Die *vocatio externa* erreicht also bloß das Ohr des Menschen, während die *vocatio interna* nur den Erwählten zuteil wird und sie innerlich Christus unterwirft. Im Gegensatz hierzu haben die lutherischen Dogmatiker zwar auch eine *vocatio generalis* und *specialis* unterschieden, aber erstere nur als eine durch die Natur, die natürliche Gotteserkenntnis, das Gewissen usw. an alle Menschen ergehende gefaßt. Dagegen die *vocatio specialis* als *ordinaria* sich durch das Wort an allen Personen, die von diesem erreicht werden, als wirksam zeigen lassen. Im Unterschied zu den Reformierten, die eine innerliche Wirkung des Wortes nur bei den Erwählten eintreten lassen, soll der Geist Gottes immer dem Wort einwohnen, wie wir früher schon hörten

(S. 399 f.) und alle in der gleichen Weise beeinflussen. Deshalb ist die *vocatio* in allen Fällen *seria et efficax*. Sie ist weiter *universalis*, sofern sie zu allen kommt. Wenn viele Völker ihrer entbehren, so sei das ihre Schuld. Ebenso ist es menschliches Verschulden, wenn jemand die Berufung samt ihrem Inhalt nicht annimmt oder nicht behält. Dabei wird aber der Begriff der Berufung, um Inhalt zu gewinnen für die übrigen Glieder der Heilsordnung, beschränkt auf die durch die Predigt ergehende Verkündigung und Anerbietung Christi und seiner Wohltaten an alle Menschen (Quenstedt, Hollaz) oder auch auf die *efficax adductio ad ecclesiam*, die sich in Wort und Sakrament an die Ungläubigen wendet (Calov). Bei der *vocatio* im Sinn der alten Dogmatik ist also zu denken an die kirchliche Predigt, wie sie an die Heiden und an die unbekehrten Christen ergeht und ihnen die Erlösung in innerlich wirksamer Weise anbietet (*offert*). Es ist klar, daß dieser Gedanke dem biblischen Sinn des *καλεῖν* nicht entspricht. Er könnte aber trotzdem innerlich berechtigt sein. Aber auch das ist in Abrede zu stellen, denn der Begriff ist keineswegs klar und widerspruchslos gebildet. Die Berufung ist einerseits eine ganz allgemeine Darbietung des Christentums, die angenommen oder abgelehnt werden kann. Andererseits hören wir aber, daß ihr eine besondere *efficacia* einwohnen soll, die an allen in gleicher Weise wirksam wird. Nun wird sie aber von den einen abgelehnt. Diese haben sie nicht etwa, indem Glauben in ihnen entstand, vermöge welches sie sie auch hätten annehmen können, abgelehnt, und doch soll diese Ablehnung eine Schuld sein. Man versteht nicht, worin diese *efficacia*, die den Glauben nicht in sich faßt, eigentlich bestehen soll oder inwiefern sie den Sünder befähigen soll die Botschaft anzunehmen, da sie das Empfangsorgan hierzu, nämlich den Glauben ihm nicht mitteilt.

4. Die Berufung darf nicht angesehen werden wie eine geistliche Eintrittskarte, die dem, welcher sie empfing, das Recht gibt die kirchlichen Gnadenmittel zu benützen. Alles, was wir über die Bedeutung und Kraft des Wortes gehört haben, nötigt uns dazu ihr den reichen Inhalt zu bewahren, die das Schriftzeugnis ihr gibt. Dies zeigt, daß der in dem Worte wirksame Geist den Menschen zu Christus und damit zum Erleben der gesamten Erlösung treibt. Nicht also ein bloß vorbereitender Anfang (*initia*

fidei) wird durch die Berufung gewirkt, nicht nur bietet sie dem Menschen die Erlösung an, sondern indem sie in die Lebensgemeinschaft mit Christus wirksam hineintreibt, eignet sie ihm das gesamte Heil an. Sie sagt nicht nur von Christus, sondern sie bringt ihn und bringt zu ihm. Der Berufene hat nicht nur die Anwartschaft auf die Erlösung, sondern er ist ein Erlöster. Wir müssen uns also abgewöhnen ein bloßes *offert* zum Gegenstand der Berufung zu machen und dann die bloßen *vocati* von den *electi* zu unterscheiden, sondern die Erwählten sind die Berufenen und umgekehrt, wie es Röm. 8, 30 an die Hand gibt. Durch das Wort wird den Sündern die Erlösung angeeignet. Dies Wort ist durch Gottes schöpferischen Geist wirksam. Also sind nur die als *vocati* im eigentlichen Sinn anzusehen, in denen der Geist sein schöpferisches Wirken realisiert. Ob und wie die dem Menschen notwendige Entwicklung hierbei in Betracht kommt, wird weiterhin zu erwägen sein.

Indem wir uns anschicken die Wirkung der Berufung in der Menschenseele genauer zu erfassen, sind wir genötigt an zweierlei zu denken. Einmal an die Kräfte und die Art der Menschenseele, dann aber auch an die mannigfaltigen Bezeichnungen, welche im Zusammenhang mit der Art des Menschen und deren Bedarf die große Revolutionierung der Seele durch den Geist von Anfang an in der Christenheit erhalten hat. Dies ist um so notwendiger als ja die urchristlichen Bezeichnungen dieser Wirkungen in den dogmatischen Sprachgebrauch übergegangen sind und daher auch von unserem Standpunkt her geprüft und bestimmt werden müssen. — Der Tatbestand war also der, daß die menschliche Seele von dem überweltlichen Geist in die Lebensgemeinschaft mit dem himmlischen Herrn Christus oder überhaupt mit der göttlichen Erlösungsherrschaft gerückt wird. Hierbei ist zunächst zu erwägen, daß sich dadurch in dem Menschen ein neues beherrschendes Motiv einstellt, dem eine neue Zweckorientierung entspricht. Vermöge dieser findet daher eine neue Konzentrierung aller Gedanken, Wollungen und Gefühle in dem Menschen statt. Dies alles faßt die Schrift zusammen in dem Ausdruck des Wiedergebärens (*regeneratio*) oder auch der Erneuerung (*renovatio*). Indem aber der Mensch so in seinem Zentrum von dem göttlichen Geist bestimmt wird, kann die Wirksamkeit des Geistes auch als die Hineinversetzung in eine

neue Daseinssphäre, als Entweltlichung oder als Heiligung (*sanctificatio*) sowie als Lebenseinheit mit Gott (*unio mystica*) bezeichnet werden. Da aber diese innere Revolution sich in der Seele nur vollziehen kann in der Form eines Bestimmtwerdens des Willens wie der Erkenntnis, so wird das Wirken des Geistes auch als Bekehrung (*conversio transitiva*) und als Erleuchtung (*illuminatio*) charakterisiert werden können. Wir haben damit ungezwungen die wesentlichen Begriffe, in denen die Schrift die Einwirkung des heil. Geistes schildert und welche die Balken im Baugerüst des *Ordo salutis* bilden, als Näherbestimmungen der schöpferischen Berufung durch den Geist erwiesen. Das hat aber nicht den Sinn, als wenn hierdurch eine zeitliche Reihenfolge der Geistwirkungen aufgestellt werden soll. Vielmehr kommt das göttliche Wirken im Wort dem Menschen in den durch die neue Richtung und Lage seines Innenlebens gewirkten Beziehungen zum Bewußtsein in den genannten Begriffen. Sie sind also an sich nichts anderes als subjektiv bedingte Ausdrucksformen für die Berufung bzw. die verschiedenen Seiten derselben, wie sie von dem Menschen empfangen werden. Dies schließt an sich nicht aus, daß die eine Seite dieser Wirkungen dem Menschen früher zum Bewußtsein kommt als eine andere. Darüber wird noch zu reden sein. Wenn wir aber die Berufung als den Oberbegriff hinstellen und nicht etwa die Wiedergeburt oder Heiligung, so geschieht das, weil dieser Begriff der Wirkung des Geistes durch das Wort den sachgemäßen Ausdruck verleiht und weil er wegen seines allgemein formalen Charakters die Unterordnung unter die übrigen spezielleren Begriffe nicht verträgt. Wir haben die eine Seite des Werkes Christi als Erneuerung bezeichnet. Zu dieser führt der Geist durch seine Berufung im Wort hin. Es wäre angesichts der Stellung des Geistwirkens zu dem Christuswirken nicht angängig zu sagen, daß der Geist erneuert und eine Seite dessen die Wirkung im Worte sei, weil eben sein Gesamtwirken das Wirken im Wort ist, also muß dies den einzelnen Seiten dieses Wirkens übergeordnet werden. — Die gefundene Einteilung hat sich aus sachgemäßen Erwägungen ergeben und unterliegt also nicht der Anfechtung als dogmatisches Kunstprodukt. Wir wollen daher ihr folgend das Werk des heil. Geistes, wie es in der Berufung zusammengefaßt ist, auseinanderlegen.

5. Der Geist im Wort ist also so wirksam, daß er den Menschen in eine neue geistige Existenz versetzt oder ihn wiedergeboren werden läßt. Wie durch die Berufung die ewige Erwählung verwirklicht wird (Röm. 8, 30), so sind die Menschen, die so neugeboren werden, auch Kinder des himmlischen Jerusalem oder des heil. Geistes als ihrer Mutter (Gal. 4, 26 vgl. Bd. I, 371 f.). Dies geschieht aber durch den unvergänglichen Samen des Wortes Gottes oder des Evangeliums (1. Ptr. 1, 23; Jak. 1, 18). Es ist eine Geburt aus Gott und wer so geboren ist, sündigt als solcher, sofern er den ewigen Samen des Geistes in sich trägt oder seinem Wesen nach Geist aus Geist ist, nicht (1. Joh. 3, 6. 9; 5, 18. Joh. 3, 3. 5 f.). So ist in der Tat eine neue Schöpfung eingetreten: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς* (Eph. 2, 9 f.; 1. Ptr. 1, 3) oder der neue nach Gott geschaffene Mensch wird angezogen (Eph. 4, 24). Das Alte ist vergangen, in Christus sind wir *καινὴ κτίσις* in Glaube und Liebe (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; 5, 6). Dies neue Leben ist aber nicht mehr ein Leben des Gesetzes, sondern als ein vom heil. Geist gewirktes Leben ein Leben der Freiheit (2. Kor. 3, 18; Gal. 4, 26. 31; 1. Kor. 7, 22), entsprechend dem, daß die Christen zur Freiheit berufen sind (s. S. 476), denn indem der Geist Gottes uns bewegt und in uns wohnt, werden wir Kinder Gottes und als solche frei (Röm. 8, 14. 15. Gal. 3, 26; 4, 5, 18. Eph. 1, 5 vgl. Mt. 17, 25) und Erben der göttlichen Verheißung (Gal. 3, 29; 4, 7. Röm. 8, 17). — Somit ist die Berufung zugleich Wiedergeburt. Sie ist also eine Wirkung des göttlichen Willens oder des heil. Geistes auf einzelne Seelen, die dadurch zu Christus gezogen und durch ihn eine neue Richtung des inneren Lebens empfangen. Dies Leben ist dem Leben der Sünde entgegengesetzt, indem die beiderseitigen letzten Motive und Zwecke einander aufheben. In diesem Sinn kann man von einer Neuschöpfung des Menschen reden, wiewohl natürlich eine physische Änderung in ihm nicht erfolgt. Mit Recht sagen daher die alten Dogmatiker, daß diese *mutatio spiritualis* nicht als *substantialis*, sondern als *accidentalis* zu betrachten sei. *Regeneratio naturam non abolet sed perficit ac dirigit, nec eam mutat, ut natura esse desinat* (Quenstedt). Das, um was es sich handelt, ist vielmehr eine neue Konzentration der geistigen Lebenskräfte des Menschen, sodaß der natürliche Egozentrismus durch das neue Lebenszentrum

ersetzt wird. Dies kann nun aber weder so gedacht werden, daß unter Ausschaltung des persönlichen Ich mit seiner Selbstbestimmung Christus oder der Geist jetzt die Seelenkräfte dirigieren, noch auch so, daß das menschliche Ich durch ein neues ersetzt würde. Bei ersterer Annahme käme man zu einer Verrückung des geistigen Lebens, die ebenso unmöglich ist als sie, wenn möglich, nur einen rein physischen Wandel im Menschen ausdrückte. Letztere Auffassung dagegen widerspricht der formalen Identität des Selbstbewußtseins vor wie nach der Wiedergeburt. Aber auch die Auffassung ist unmöglich, die mit den Alten *novae vires spirituales* dem Sünder mitgeteilt werden läßt, durch die er sich selbst erneuert an Intellekt und Willen zum Glauben und einem sittlichen Leben. Diese Auffassung ist entweder eine Wiederaufnahme der Lehre von der Gnadeneingießung oder eine bloß erbauliche Wendung. Es handelt sich doch in Wirklichkeit nicht darum, daß Verstand und Willen einer Ergänzung bedürfen, um an Gott glauben und ihn lieben zu können, sondern wie die menschliche Selbstbestimmung oder die freie Persönlichkeit, die sich wider Gott bestimmt hat und deshalb sich fortdauernd frei weiter so bestimmt, zu der freien Selbstbestimmung für Gott gelange — ist das Problem. Nicht weil es dem Willen an Kräften fehlte, war er wider Gott, sondern weil er es so wollte. Mit einer Zufuhr neuer Kräfte wäre also dem Schaden nicht abgeholfen und das Phänomen der Wiedergeburt nicht erklärt. Der ganze Vorstellungskreis von einem gelähmten, geschwächten, physisch verkürzten Willen muß hier von Grund aus abgetan werden (vgl. S. 72f.), wenn man den Kernpunkt des Problems nicht verfehlen will. Denn nicht darum handelt es sich, daß der Wille etwas will, aber es nicht kann, sondern darum, daß er etwas nicht kann, weil er es nicht will. Es liegt also an der persönlichen Stellungnahme. Diese selbst muß eine neue werden, nicht etwa nur die ihr zur Verfügung stehenden Kräfte repariert werden, denn hier handelt es sich keineswegs um ein Mehr oder Minder an Kräften, sondern um eine neue selbstgewollte Richtungnahme des Willens. Die Kraft, welche hierzu allein in Betracht kommen kann, ist der göttliche Wille selbst. Es muß aber eine freie Richtungnahme des Menschen sein, denn sonst käme nur eine natürliche Verwandlung, nicht aber ein neuer geistiger Mensch zustande. Da nun aber dieser Mensch das, was er nun

frei will, an sich nicht wollte und auch weiterhin in das entgegengesetzte Wollen verfällt, so kann dieser Wandel in ihm nur hervorgebracht werden durch den allwirksamen Geist, der allein die schlechthin jeder Bestimmung von außen her widerstrebende Selbstbestimmung durch seinen Willen bestimmen kann, wie er denn alles bestimmt. Indem aber so der absolute Geist auf den von ihm als frei gewollten geschaffenen Geist einwirkt, hat diese Einwirkung nicht die Art eines natürlichen Zwanges, sondern sie ist ein innerliches rein geistiges Bestimmen, das geistig und daher frei oder selbstgewollt von der menschlichen Selbstbestimmung aufgenommen und verwirklicht wird, wie wir es schon früher (Bd. I, 492 ff.) erkannt haben. Es ist ein ähnlicher Vorgang, wenn ein menschlicher Wille den anderen bestimmt, aber so bestimmt, daß dieser sich jenem gemäß selbst bestimmt. Das ist es, wenn Paulus sagt: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* (Gal. 2, 20). Das heißt, das geistige Leben des Menschen, das seinen Mittelpunkt an der freien Bestimmung des Ich hat, ist gewirkt und bestimmt von dem in ihm sich erschließenden Christusgeist, aber so, daß der Mensch selbst sich frei dazu bestimmt, wozu der in ihm wollende Geist ihn bestimmt. Wir dürfen uns hierbei an die freie Menschheit Jesu und ihr Bestimmtwerden durch den ihm einwohnenden Gottesgeist erinnern (vgl. S. 185), denn *οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* (Röm. 8, 29).

6. Die Wiedergeburt oder die sie in sich schließende Berufung bewirkt also in dem Sünder eine neue Selbstbestimmung, welche sich als solche in geistiger Freiheit vollzieht und ein neues Leben freier geistiger Gemeinschaft mit Gott herstellt. Wer diesen Zusammenhang versteht, wird auch darüber klar sein, warum Paulus so energisch die Freiheit dieses Lebens hervorhebt. Es gründet sich eben nicht mehr auf äußerliche Gebote und Satzungen und die Erwägung ihrer Folgen, sondern es ist ein Leben freier Selbstbestimmung, wie sie sich in der Gemeinschaft Christi und unter der unmittelbaren Bestimmung durch seinen Geist ergibt. Das an sich sein sollende Verhältnis zwischen dem absoluten und dem geschaffenen Geist ist also wiederhergestellt. — Hieran schließen sich aber noch einige Fragen. Die alten Dogmatiker haben die Frage, ob die *regeneratio* als *momentanea* oder *successiva* zu bestimmen sei, dahin beant-

wortet, daß man bei der Kindertaufe an einen momentanen Vorgang denken müsse, dagegen die Wiedergeburt der Erwachsenen als eine allmähliche Entwicklung sich vorzustellen habe. Es ist durchaus verständlich, daß man den bildlichen Ausdruck der neuen Geburt leicht auf ein einmaliges Geschehen bezog und daß dies im Hinblick auf den Zeitpunkt der urchristlichen Taufe auch sachlich durchaus berechtigt gewesen ist (Joh. 3, 5. Tit. 3, 5). Daß bei unserer Kindertaufe aber nicht an einen Vollzug der Wiedergeburt gedacht werden kann, ist S. 434 gezeigt. Die Frage kann also nur sein, ob die durch das Wort gewirkte Wiedergeburt als einmaliger göttlicher Akt oder ein allmähliches Wirken gedacht werden muß. Vom Standpunkt der menschlichen Erfahrung her läßt sich keine Antwort hierauf finden, denn wenn man etwa den Moment, in dem der Mensch der Willenseinheit mit Gott zuerst bewußt wird, für die Wiedergeburt in Anspruch nehmen will, so steht dem entgegen, einmal, daß dieser Moment nur äußerst selten sich bestimmen lassen wird, dann aber, daß er sich in steigendem Maße wiederholt und es kaum möglich sein wird in dieser aufsteigenden Skala den Moment herauszustellen, der zuerst das Maß von Anregung, das zur Wiedergeburt gehört, gebracht hat. An sich ist allerdings solch ein entscheidender Moment anzusetzen. Da aber der Mensch seiner zeitlichen Art gemäß die eine schöpferische Gottestat sich in vielen inneren Akten aneignet, wird ihm die Wiedergeburt als ein fortdauerndes Wirken Gottes zu Bewußtsein kommen, auch wenn er für spätere Stadien seiner Entwicklung andere Namen dafür in Anwendung zu bringen gewöhnt worden ist.

Unsere alten Dogmatiker haben im Gegensatz zu Augustin und den reformierten Kirchenlehrern die Irresistibilität der Berufung und Wiedergeburt geleugnet und im Zusammenhang damit behauptet, daß die einmal geschehene Wiedergeburt von dem Menschen aufgehoben werden könne, daß sie aber wiederholbar (*iterabilis*) sei. Dies Urteil läßt sich aber nicht begründen (vgl. § 47, 4). Daß jemand, den man für wiedergeboren hielt, den Glauben aufgibt, ist natürlich kein Beweis, da nicht feststeht, ob er wirklich wiedergeboren war. Wenn aber jemand nach einem starken religiösen Anfang eine Zeit der Gleichgültigkeit oder der Irrungen und Verfehlungen durchläuft, um dann wieder zu dem Anfang zurückzukehren, so ist auch das kein Beweis dafür,

daß jetzt eine neue Wiedergeburt bei ihm einsetzt, sondern man wird wegen der Kontinuität des inneren Lebens fast immer zu dem Urteil neigen, daß der ursprüngliche Ansatz bei ihm zeitweilig verschüttet gewesen ist, wie dasselbe ja bei jeder länger oder kürzer währenden Sünde der Fall ist. Es wird daher doch anzunehmen sein, daß in derartigen Fällen die schöpferische Neubestimmung im Menschen fortwirkt, wenn auch der Mensch sie nur langsam und unter allerhand Behinderungen in sich zur Entfaltung gelangen läßt, sonst müßte schließlich nach jedem Sündenfall eine neue Wiedergeburt erfordert werden. Was aber den zuerst angesetzten Fall, daß ein Wiedergeborener wieder abfällt, anlangt, so wird hierbei nur an eine scheinbare Wiedergeburt zu denken sein. Damit ist aber die Frage nach der Irresistibilität der wiedergebärenden Wirkung des Geistes noch nicht entschieden. Nach der altdogmatischen Fragestellung ist die Verneinung dieser Frage einleuchtend. Wenn nämlich die Wiedergeburt in der Mitteilung einer Summe von Kräften d. h. Möglichkeiten besteht, so ist es möglich, daß die über ihre Kräfte verfügende Persönlichkeit die Anwendung dieser ablehnt. Wird also dem Menschen nur ein *liberatum arbitrium* eingeflößt, so kann er dies genau ebenso mißbrauchen wie es der erste Sünder mit seinem *liberum arbitrium* getan hat. Anders steht es bei der von uns befolgten Fragestellung. Wenn nämlich die alleinwirksame Gnade das menschliche Ich oder die Selbstbestimmung nicht nur mit einer neuen Möglichkeit begabt, sondern sie vielmehr zu der Wirklichkeit einer neuen Selbstbestimmung bestimmt, so muß freilich geurteilt werden, daß dies Wirken des allwirkenden Geistes einem Widerstand nicht begegnen kann, da die Überwindung dieses Widerstandes ja gerade das Absehen seiner Allwirksamkeit in diesem Fall ist. Wir werden also allerdings urteilen müssen, daß die Verwirklichung des ewigen Willens Gottes in Berufung und Wiedergeburt durch den menschlichen Widerwillen nicht behindert werden kann, sonst müßte angenommen werden, daß der allwirksame Wille in dem besonderen Fall unwirksam würde. Wir halten uns mit diesem Urteil innerhalb der Linien, die wir in dem Gottesbegriff wie bei der menschlichen Freiheit aufgezeigt haben (Bd. I, 355 f., 493). Dabei mag auch hier daran erinnert werden, daß der landläufige Sprachgebrauch der Berufung auch den weiteren Sinn gibt, nach dem sie überhaupt die Heilsverkündigung bedeutet,

wonach dann alle, die zu dieser in Beziehung kommen, als *vocati* angesehen werden (vgl. § 38, 7). Daß dies dem Gedanken der Schrift nicht entspricht und die Berufung veräußerlicht, hat sich gezeigt. Wir können aber freilich in der Berufung die zunächst und bei allen eintretende gesetzliche Wirkung von der Geistwirkung des Evangeliums, wie sie sich in den Erwählten verwirklicht, unterscheiden (vgl. § 41, 6) und in diesem Sinn den überlieferten Sprachgebrauch verstehen.

7. Wir haben also die Berufung bzw. die Wiedergeburt als einen schöpferischen Gottesakt an den einzelnen Menschen kennen gelernt, der dauernd in ihnen wirksam bleibt und ihnen daher je nach ihrer inneren Lage in verschiedenen Formen ins Bewußtsein tritt. Dies bestätigt sich uns, wenn wir jetzt noch der Erneuerung des Menschen durch den Geist gedenken. Offenbar ist, sachlich angesehen, die ἀνακαίνωσις (auch ἀνανεοῦσθαι) nichts anderes als die Wiedergeburt. Sie geht aus von dem heil. Geist (Tit. 3, 5—7) und ist wie die Wiedergeburt ein Anziehen des neuen nach Gott geschaffenen Menschen (Eph. 4, 23. Kol. 3, 10). Aber sie vollzieht sich täglich an dem Christen (2. Kor. 4, 16 vgl. Eph. 3, 16). Und dieser hat auf Grund dessen die Pflicht sein Leben dem Willen Gottes gemäß zu gestalten (Röm. 12, 2 vgl. Eph. 5, 17). — Somit ist die Erneuerung nichts anderes als die Wiedergeburt, sofern diese als ein fortdauerndes Wirken Gottes vorgestellt wird. Die alte Dogmatik hat dagegen Wiedergeburt und Erneuerung, welche letztere der Heiligung zumeist gleichgesetzt wird, so unterschieden, daß erstere sich auf die Herstellung des die Rechtfertigung empfangenden Glaubens richtet, letztere dagegen die nach der Wiedergeburt und Bekehrung in dem Menschen noch vorhandenen Sündenreste austreibt durch Mehrung des Verständnisses geistlicher Dinge und des Gehorsams gegen Gott. Die Erneuerung kann *transitive* Gottes Wirken und *intransitive* das durch jenes ermöglichte Wirken des Menschen zu seiner Vervollkommnung sein. Während aber die Wiedergeburt nur Gottes Tat ist, sei bei der Erneuerung auch eine Mitwirkung des Menschen vermöge der ihm durch die Wiedergeburt mitgeteilten Kräfte vorhanden. — Wie aus der obigen Darstellung hervorgeht, ist aber kein Grund ersichtlich, warum die Erneuerung der Wiedergeburt als eine Konsequenz oder weitere Entwicklungsstufe nachgeordnet wird, denn die in Betracht kommende Geistwirkung

ist in beiden die nämliche. Es ist bloßer Schein, wenn man beide Begriffe wie Anfang und Fortsetzung zueinander stellt, denn wie die Wiedergeburt das neue Leben setzt, so bezieht sich die Erneuerung ebenso auf den Anfang wie auf den Fortgang dieses Lebens. Sachlich ist somit kein Unterschied zwischen den beiden Begriffen wahrzunehmen. Daher vermögen wir auch nicht der Behauptung zuzustimmen, daß bei der Erneuerung der menschliche Wille in anderer Weise mitwirke als bei der Wiedergeburt. Vielmehr gilt für beide die gleiche Regel, nämlich daß der Mensch vermöge des Bestimmtwerdens durch Gottes Willen selbst das will, was Gott will. Dies muß von dem ersten Moment des neuen Wollens ebenso wie von allen folgenden ausgesagt werden. Der Begriff der Erneuerung ist sonach nur eine Doublette zu der Wiedergeburt. Er hat aber den Vorzug vor dieser, daß er das zu bezeichnende Gotteswirken anschaulicher als sie oder als ein dauerndes und das ganze Leben umspannendes bezeichnet.

8. Wir haben bisher erkannt, daß der Geist im Wort dem Menschen Christum zum Mittelpunkt seines inneren Lebens macht und diesem dadurch eine dauernde neue Richtung mitteilt. Somit ist die Berufung Wiedergeburt oder Erneuerung. Es ist eine neue Willenseinstellung, die eine neue Konzentration aller Kräfte mit sich bringt und die reine Gotteswirkung und als solche eine Tat menschlicher Freiheit ist. Sofern nun aber es der überweltliche Geist ist, der den Menschengeist in seinem Mittelpunkt bestimmt und bewegt, begreift man, daß wie die neue Konzentration der Kräfte durch überweltlichen Geist bestimmt ist, auch das Ziel ihrer Betätigung in der Sphäre geistiger Überweltlichkeit liegen wird. Indem der absolute Geist sich in den geschaffenen Geistern erschließt, werden diese in eine neue Höhenlage oder die S p h ä r e r e i n e r G e i s t i g k e i t versetzt. Wir erinnern uns hier daran, daß die Bezeichnung Gottes als des Heiligen seine Überweltlichkeit oder reine Geistigkeit ausdrückt (Bd. I, 319). Wenn nun der die Christen bewegende Geist „heiliger Geist“ ist, so ist es verständlich, daß die, in welche er durch das Wort eingegangen ist, als *ἅγιοι*, genauer *κλητοὶ ἅγιοι* bezeichnet werden (Röm. 1, 7; 1. Kor. 1, 2; 2. Kor. 1, 1; 13, 12. Kol. 1, 2. Röm. 16, 2. Phil. 4, 21. 22. Hbr. 13, 24. Kol. 3, 12). Damit will nichts anderes gesagt sein als daß die Christen durch den sie erfüllenden überweltlichen Geist Geistmenschen (*πνευματικοί* 1. Kor. 2, 15; 3, 1)

werden oder aber Wesen, deren Kraft und Ziel der oberen Welt reinen Geistes angehört. Aus dieser Lebenssphäre hervor versteht sich das wunderbare Bewußtsein der inneren Freiheit und Erhabenheit über alle irdischen Güter und Schranken. *Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά* (2. Kor. 5, 17). *Ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει* (Phil. 3, 20). *Ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν* (Röm. 14, 8). Die Heiligung ist also der Vollzug der Erlösung von der Welt (vgl. Bd. I, 140). Nicht nur über alle Schranken der Diesseitigkeit erhebt sich der Geist, in dem Gottes Geist waltet, sondern im besonderen auch über die sinnlichen Begierden und die Lockungen zu böser Tat und über die Furcht vor dem Tode. Dies alles faßt sich zusammen in dem Begriff des *ἁγιασμός*. Ausdrücklich wird er mit der Berufung in Zusammenhang gebracht. Der heilige Gott beruft, also geschieht die Berufung auch *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* (1. Ptr. 1, 15. 2; 1. Thess. 4, 7; 2. Thess. 2, 13). Zu den Gaben, die von Christus kommen, gehört auch die Heiligung (1. Kor. 1, 30), er ist der *ἁγιάζων*, die Christen sind *οἱ ἁγιαζόμενοι* (Hbr. 2, 11; 10, 10. 14. 29; 13, 12). Dies heiligende Wirken übt Gott immerdar an den Gläubigen aus (1. Thess. 5, 23). Das geschieht durch den Geist im Wort (Joh. 17, 17. 19 vgl. Act. 20, 32) wie auch in der Taufe (Eph. 5, 26). Die heiligende Wirkung des Geistes erhebt also die Gläubigen einerseits in die Sphäre eines Lebens reiner Geistigkeit und entnimmt sie andererseits dem weltlichen Leben der unreinen Triebe und Begierden. Dies kann aber nur geschehen, sofern auch die Menschen selbst ihr Leben zu einer Heiligung ihres Wandels gestalten (Röm. 16, 19. 22; 1. Thess. 3, 13; 4, 3; 2. Kor. 7, 1. Eph. 4, 24; 1. Tim. 2, 15; 2. Tim. 2, 21; 1. Ptr. 1, 22; 1. Joh. 3, 3; Hbr. 12, 14).

Das sind die biblischen Gedanken von der Heiligung. Gott selbst wirkt sie, ihr dient das Erlösungswerk Christi, sie verwirklicht sich an den einzelnen Seelen durch das Walten des heil. Geistes in ihnen, wie es sich im Wort der Berufung offenbart. Sie macht den Menschen zu einem Bürger der oberen Welt reiner Geistigkeit und sie entnimmt ihn dadurch den Lockungen des Fleisches und der Welt sowie der Vergänglichkeit. Aber das kann nur so geschehen, daß der Mensch selbst sich der an ihm wirksamen Heiligung unterstellt und so selbst die Heiligung in seinem Leben durchzuführen sich bemüht. Indem wir

diesen Gedankenkomplex überblicken, erkennen wir, daß der alte Gedanke der Heiligkeit hier in zwei Richtungen erweitert oder konsequent fortgeführt wird. Einmal indem er eine moralische Abzweckung erhält, dann aber indem damit in Zusammenhang er auch zur Bezeichnung eines eigenen sittlichen Handelns des Menschen wird. Dabei ist aber der eigentlich leitende Urgedanke von der Überweltlichkeit oder der reinen Geistigkeit als Ausgangspunkt wahrnehmbar geblieben. Der spätere Sprachgebrauch, wie er auch in der Dogmatik geläufig geworden ist, hat sich nun aber wesentlich an die beiden bezeichneten Konsequenzen aus dem ursprünglichen Gedanken angeschlossen. Das heißt aber, daß die Heiligung als die moralische Fortbildung des Menschen, an der er selbst vermöge der ihm gewordenen neuen „Kräfte" mitarbeitet, gefaßt, also mit der Erneuerung in der üblichen Fassung (S. 486) synonym angesehen wird. Das sind natürlich richtige und brauchbare Gedanken, wie nicht bewiesen zu werden braucht. Aber die Dogmatik wird doch gut tun ihnen ihre ursprüngliche mystische Hoheit und Weihe wiederzugeben. Der christliche Erlösungsgedanke erweist sich dadurch als Vollendung eines der Urgedanken der Religion. Jene dunkle Macht, welche sich dem angehenden Geistesleben als das Überweltliche darstellt, die das Rätsel aller Rätsel ist und in mannigfachen Wundern sich manifestiert (vgl. Bd. I, 21 f.), geht jetzt in den Menschengeist ein und schafft sein Innerstes und Eigenstes, die persönliche Selbstbestimmung um zu ihrem Organ. Im Ich selbst löst sich das Rätsel, denn der Heilige oder schlechthin Überweltliche wird zu Inhalt und Sphäre des freien Geisteslebens des Menschen. So erschließt sich ihm das Geheimnis des Überweltlichen: *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ . . . καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* (1. Kor. 2, 10. 11). Hierauf ist sein Sinn hinfort gerichtet: *τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (Kol. 3, 2). Damit zugleich kommt aber der eschatologische Zug in die Seele; das Überweltliche, das sie bewegt, treibt sie zugleich hin zu der neuen Welt, die nicht Welt ist, zu dem *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ* (Phil. 3, 14). *Νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν· καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτὸν καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν* (1. Joh. 3, 2. 3; Röm. 8, 17; 6, 19. 22; 2. Kor. 3, 18). So senkt sich in der

Heiligung der absolute Geist herab in den geschaffenen Geist und zieht ihn zu sich empor, sodaß dieser vom Streben nach ihm erfüllt und von der Herrschaft der Welt frei wird. Es geht ihm auf, was Gott ist und wie der heil. Geist ihm Teil gibt am göttlichen Wesen (2. Kor. 13, 13); er erkennt den, der ihn berufen und seine Verheißungen an ihm erfüllt hat, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς (2. Ptr. 1, 4 vgl. 1. Joh. 2, 17). Das ist kein fremdartiger Gedanke, denn er besagt nur, daß der, an welchen der Ruf Gottes ergangen ist, durch die Mitteilung des Geistes an der reinen Geistigkeit Gottes Teil gewonnen hat oder dann ein κλητὸς ἅγιος oder ein ἡγιασμένος (Act. 26, 18; 20, 32) geworden ist und dies ist ja auch der Sinn des ἐδόξασεν Röm. 8, 30 (oben S. 469). Daß hierin auch die sittliche Einwirkung Gottes auf den Menschengeist enthalten ist, das ergibt sich ohne weiteres aus der sittlichen Art des Gottesgeistes, soll aber, um Mißverständnisse zu verhüten, nochmals hervorgehoben werden.

Mit alle dem soll aber nicht gesagt werden, daß die Heiligung neben der Berufung und Erneuerung einen besonderen Akt Gottes bedeutet. Sie will nur eine besondere Seite in dem Wirken Gottes an dem Menschen herausstellen. Sie läßt erkennen, daß durch den heil. Geist im Wort der Geist schlechthin sich in unserem Geist erschließt, daß eine Vergeistigung des gesamten Lebensstandes eintritt, daß ein neuer die Ewigkeit umspannender Horizont sich unserem Geist eröffnet, indem wir im Tiefsten mit dem Gottesgeist zur Lebensgemeinschaft geeint werden. Hieraus versteht es sich dann, daß die Rätsel des Lebens sich in dem größten Rätsel lösen, nämlich wie das Sicherste in uns, das heißt unser schlechthin freier Wille zum Gotteswillen wird. Nirgends rückt die christliche Religion so nah an den Idealismus der Philosophen seit Plato heran und nirgends schnellen beide so weit auseinander als in der Heiligung. Einswerden mit dem absoluten Geist, in ihm das Wesen aller Dinge erfassen, durch ihn in die Sphäre reiner Geistigkeit erhoben werden — das will man auf beiden Seiten. Und doch will man etwas einander strikt Entgegengesetztes und erlangt das Ziel durch Mittel, die einander aufheben. Auf der einen Seite handelt es sich darum, daß der Menschengeist, indem er den Trug der Sinne und der Sinnlichkeit abstreift, sich selbst

findet. Er ist an sich das Ewige, die Wahrheit und das Gute, durch natürliche Evolution bricht es aus ihm hervor; er versteht den ewigen Geist, wenn er sich selbst verstehen lernt. Auf der anderen Seite ist der eigene Geist der dauernde Widerwille gegen den absoluten Geist und keine Reflexion oder Spekulation führt ihn zur Einheit mit diesem, sie entfernt ihn im Gegenteil immer weiter von ihm. Von außen her greift eine geschichtliche Erscheinung in das Leben ein. Durch Worte, die sie deuten, dringt der absolute Geist in die Seele ein und er überwindet sie dort, wo sie unüberwindlich ist, nämlich im Kern ihrer Geistigkeit oder in der freien Selbstbestimmung. Er gewinnt Herrschaft über sie. Und eben dies ist ihre Befreiung und ihre Freiheit, daß sie den eigenen Willen, der Widerwille gegen diesen Geist ist, ersetzt und ersetzen muß durch das Wollen des in ihr wirksamen Geistes. Nicht Selbsterkenntnis sondern Gnade ist es, was hier das Neue schafft. Nicht aus dem eigenen Wesen „entwickelt" sich das Neue, sondern es zerstört dies eigene Wesen in seinem Mittelpunkt und stellt es dadurch her. Es ist doch nur Schein, wenn die Lehre des Idealismus und das Wort des heil, Geistes dasselbe zu meinen und zu wirken scheinen. Der Idealismus mag dem heil. Geist einige Hindernisse aus dem Wege räumen, Weg und Ziel beider sind trotzdem scharf zu unterscheiden (vgl. Bd. I, 91 ff.). Hierauf muß aber aufmerksam gemacht werden, einerseits um nicht die Heiligung im religiösen Sinn und den philosophischen Idealismus miteinander zu verwechseln, andererseits aber auch um den alle Höhen und Tiefen umspannenden Idealismus im Christentum zu verstehen. In den Gedanken von dem heiligen Gott und von der Heiligung des Menschengeistes durch den heil. Geist im Evangelium kommt er zum Ausdruck. Es ist eine merkwürdige Entwicklungslinie, die von der Empfindung des Überweltlichen in den primitiven Religionen zu diesem Idealismus der Heiligung führt.

9. Hier wird die Frage aufgeworfen werden dürfen, ob etwa der von der alten Dogmatik gebrauchte Begriff der *Unio mystica* in unserem Zusammenhang einen greifbareren Sinn erhalten könnte als die Alten ihm einzuflößen vermocht haben. Der Begriff geht zurück auf die mystische Heilsordnung: Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung (Dogmengesch. II, 317, III, 563 f.), auch in gewissen protestantischen Kreisen hat er eine Rolle gespielt.

Man verstand ihn zumeist als ein natürliches Einswerden mit der Gottheit. Die alte Dogmatik akzeptierte ihn und machte ihn zugleich unschädlich. Sie denkt an eine besondere Art der Vereinigung mit Gott, die zugleich mit der Wiedergeburt in dem Menschen eintrete. Von ihr weiß man zu sagen, daß sie nicht bloß in der Übereinstimmung des göttlichen und des menschlichen Willens bestehe, aber auch nicht eine *unio essentialis* und *corporalis* sei und auch nicht eine *unio personalis*, wie sie bei Christus zwischen seiner Gottheit und Menschheit bestehe. Sie ist aber *realis et arctissima substantiae sanctissimae trinitatis et Christi θεανθρώπου cum substantia fidelium coniunctio, a deo ipso per verbum evangelii, sacramenta et fidem facta, qua speciali essentiae approximatione et gratiosa operatione in iisdem est, ita ut et fideles in eo sint, ut per mutuam et reciprocam immanentiam vivificae facultatis et omnium beneficiorum eius participes facti, certi sint de gratia dei et salute aeterna unitatemque in fide et caritate cum reliquis corporis mystici membris servent* (Quenstedt). Es ist demnach unter dieser *Unio* nur das Sein Gottes in den Gläubigen und dieser in ihm zu verstehen. Hiergegen ist, wenn man nicht den Ausdruck Mystik überhaupt perhorresziert, nichts einzuwenden. Die ganze Heilsordnung besteht ja darin, daß Gott in den Menschen eingeht und der Mensch in Gott lebt, wie wir gesehen haben. Es ist auch ganz zutreffend Wort und Sakrament als die Mittel zur Herstellung anzusehen. Aber so aufgefaßt, bietet die *Unio mystica* auch schlechterdings keine neue Seite, um deretwillen sie verdiente neben der Berufung und Wiedergeburt aufgestellt zu werden. Will man also das Recht einer besonderen Hervorhebung dieser Vereinigung mit Gott erweisen, so bedarf es vor allem der Einführung eines eindeutigen Begriffes der Mystik in dem Christentum. Hiervon ist früher (Bd. I, 42 f. 64) die Rede gewesen. Dort erkannten wir, daß die urchristliche und von dem echten Christentum überhaupt untrennbare Mystik darin besteht, daß der menschliche Wille von dem göttlichen Willen bewegt wird ohne den Eintritt einer rationalen Vermittlung. Wenn auch rationale Erwägungen naturgemäß auf die erfahrene Willensbewegung folgen und zur Festhaltung und Durchführung dieser wirksam werden, so ist doch diese Bewegung selbst nicht auf Grund dieser Erwägungen entstanden oder angenommen worden, sondern sie geht an sich aus der Berührung

des Urwillens mit dem Einzelwillen hervor. Und eben dies ist es, was wir als „mystisch“ bezeichnen. Nun ist aber die Heiligung ihrem Wesen nach, wie wir erkannten, die Wirkung des überweltlichen Willens in den weltlichen Willen und als solche nicht rational vermittelt. Somit werden wir aber sagen können, daß die Heiligung als die wirksame überweltliche Bestimmung der menschlichen Selbstbestimmung als eine mystische Vereinigung des göttlichen und des menschlichen Willenstriebes beurteilt werden kann. Daß das Überweltliche in dem Weltlichen wider alle rationale Betrachtung sich erschließt, das gibt ihr neben dem wahrgenommenen idealistischen Zuge auch mystische Art. Da aber die Heiligung nicht ein besonderer Akt neben der Berufung ist, sondern nur eine besondere Seite des Geistwirkens in dieser hervorhebt, kann auch die Berufung und Wiedergeburt als mystisch in dem gekennzeichneten Sinne angesehen werden, denn auch in ihr ist das eigentliche Absehen auf die Bewegung des menschlichen Willens durch den göttlichen gerichtet. Gerade die Willenseinigung, welche die alten Dogmatiker von der *Unio mystica* fernhielten, ist also der Boden, auf welchem sie sich vollzieht. Man kann aber nicht sagen, daß dieser Begriff eine wissenschaftliche Notwendigkeit darstellt. Bei der wieder häufigeren Verwendung des Terminus „mystisch“ ist es aber immerhin berechtigt ihm in der Dogmatik einen ihm entsprechenden Platz anzuweisen, denn nur so kann dem Spiel mit diesem Terminus ein Ende bereitet und zugleich eine fruchtbare Anwendung des bräuchlichen Begriffes sowie eine Kritik der Pseudomystik erreicht werden.

10. Nachdem wir nun das Wirken Gottes als heil. Geist nach seinen verschiedenen Seiten, sofern diese das gesamte Innenleben des Menschen zum Objekt haben, erörtert haben, bleiben uns noch zwei Bezeichnungen dieses Wirkens zu analysieren, die sich auf besondere Seelenkräfte des Menschen richten, nämlich den Willen und den Verstand (vgl. S. 480). Zuerst handeln wir von der Bekehrung (*ἐπιστρέφειν*) und zwar, sofern diese als Tat Gottes gemeint ist. Die Bekehrung erfolgt durch die Verkündigung des Evangeliums und wirkt im Menschen den Willen sich Gott oder Christus zuzuwenden, indem er sich von der Welt und ihrem Wesen abwendet (Act. 26, 18; Lk. 1, 16; Jak. 5, 19. 20; 1. Ptr. 2, 25). Sie ist somit ein besonders orientierter Ausdruck

für die Berufung (vgl. 1. Ptr. 2, 25). Statt der Bekehrung durch Gott kann auch gesagt werden, daß er *μετάνοια* zur Vergebung oder zum Leben gibt (Act. 5, 31; 11, 18 vgl. 2. Tim. 2, 25). Demgemäß korrespondiert dem Bekehren Gottes die subjektiv vollzogene Bekehrung oder Buße, die zusammen mit der Glaubensforderung einen Hauptbestandteil der Verkündigung Jesu ausmacht (Mk. 1, 15; 6, 12; Mt. 3, 2; Lk. 22, 32; Act. 3, 19; 9, 25; 11, 21; 14, 15; 15, 19; 20, 21; 2. Kor. 3, 16; 12, 21; 1. Thess. 1, 9). Die Berufung durch das Wort ist also zugleich Bekehrung zu Gott und Christus. Dieser Tätigkeit des Geistes entspricht dann auf seiten des Menschen das Sichbekehren oder die mit diesem identische Sinnesänderung.

Die alte Dogmatik sieht die *conversio transitiva* für einen Gnadenakt des heil. Geistes an, welcher *vi quidem supernaturali et divina, sed resistibili* den Menschen zu Buße und Glauben befähigt (Quenstedt), indem aus der *serva voluntas* eine *liberata voluntas, ex nolente volens* wird, wobei aber der Mensch die erste Bewegung zwar nicht verhindern kann, *habet tamen in ipso primo motu libertatem resistendi* (Quenstedt). Zunächst, d. h. bei der schöpferischen Befreiung des Willens, verhält sich der Mensch hierbei *mere passive*, wenn aber der Wille frei geworden ist, vermag er als *liberata voluntas* sich für oder auch wider Gott zu entscheiden. Es ist das nämliche Problem, das wir schon bei der Wiedergeburt besprachen, S. 482. Die Bekehrung in transitivem Sinn genommen, und nur die kommt in diesem Zusammenhang in Sicht, fügt also zu dem, was wir bei der Wiedergeburt und Erneuerung erörtert haben, kein neues Element hinzu. Sie hat nur die Bedeutung, daß sie klar herausstellt, daß es sich bei dem Geistwirken in der Berufung um eine Bewegung des menschlichen Willens handelt, der von der Sünde und der Welt abgekehrt und auf den Empfang der Gnade durch Christus hingetrieben wird.

11. Hob die Bekehrung die Einwirkung des Wortes auf den Willen hervor, so die Erleuchtung die auf die Vernunft. Das Licht ist schon in dem Alten Testament häufig eine Bezeichnung des Lebens und des Glückes, dann aber auch des göttlichen Wesens, das sich den Menschen offenbart. So ist dann auch in dem Neuen Testament Christus das Licht der Welt (Joh. 1, 4f. 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 46) und auch seine Jünger sollen es sein

(Mt. 5, 14. 16). Durch die Berufung sollen die Gläubigen aus der Finsternis in das wunderbare Licht Gottes versetzt werden (1. Ptr. 2, 9). Diese Öffnung der Augen führt sie zur Bekehrung (Act. 26, 18). Die Erleuchtung dient zur Erkenntnis dessen, der die Gläubigen berufen hat (2. Ptr. 1, 3) oder der Herrlichkeit Gottes in Christus (2. Kor. 4, 6) oder des Hoffnungsgutes (Eph. 1, 18) oder des Geheimnisses der Erlösung (Eph. 3, 8. 9). Die Christen werden *φωτισθέντες* genannt als die, welche die grundlegende Unterweisung im Christentum empfangen haben (Hbr. 6, 4; 10, 32). Sie sind, sofern sie im Lichte wandeln (1. Joh. 1, 7), Kinder des Lichtes (Eph. 5, 8f.; Lk. 16, 8; Joh. 12, 36; 1. Thess. 5, 5). Wir können hier gleich den Begriff der Erweckung heranziehen. Dem Rufe an den Schläfer aufzuwachen schließt sich die Verheißung der Erleuchtung durch Christus an (Eph. 5, 14 vgl. 1. Thess. 5, 6f.) und anderwärts heißt es, es sei Zeit aufzuwachen aus dem Schlafe und die *ὅπλα τοῦ φωτός* anzulegen, da der Tag nahe ist (Röm. 13, 11f.).

Diese beiden Begriffe sind von der protestantischen Dogmatik rezipiert worden und zwar beide mit dem Interesse sie gegen eine falsche Auslegung seitens der unkirchlichen Mystik wie seitens des Methodismus zu sichern. Übrigens hat Luther in dem Katechismus die Erleuchtung angewandt und auch Spener eingehend von ihr gesprochen. Hollaz ist der einzige unter den hervorragenden orthodoxen Lehrern, welcher genauer von der *Illuminatio* handelt. Sie darf nicht als eine *immediata* aufgefaßt werden, durch die der Mensch nach sittlicher Vorbereitung in ekstatischer Weise erleuchtet werde, wie die Mystiker wollen, sondern sie geschieht *mediante verbo divino.* Demgemäß ist die *illuminatio* sowohl *legalis* als *evangelica.* Der heil. Geist gießt durch sie das *lumen supernaturalis cognitionis* der Seele ein, sodaß sie den Schriftinhalt verstehen lernt. Die Erleuchtung ist ein allmähliches Wirken Gottes, das sich direkt auf die Erkenntnis und nur indirekt auf den Willen richtet. Daher kann — im Gegensatz zu den Mystikern — eine freilich nur unvollkommene Erleuchtung in dem Menschen ohne eine entsprechende Willensheiligung bestehen. — Die Erweckung ist dem pietistischen und methodistischen Sprachgebrauch die starke Erschütterung, welche sich infolge der Erleuchtung in dem Menschen einstellen soll. Es haben aber auch neuere Dogmatiker den Begriff angewandt, in-

dem sie etwa die Berufung so spalten, daß sie als Erleuchtung auf den Verstand, als Erweckung auf den Willen einwirke (C. J. Nitzsch, Dorner u. a). — Es ist von vornherein klar, daß beide Begriffe keine selbständige Bedeutung haben, sondern nur Verdeutlichungen der Berufung sind, wie die Erwägung der neutestamentlichen Stellen über die Erleuchtung deutlich zeigt. Von der Erweckung ist aber zu sagen, daß sie, streng genommen, überhaupt der biblischen Grundlage entbehrt. An den beiden in Betracht kommenden Bibelstellen ist die Meinung doch nur, daß wer in die Sphäre des Lichtes gerückt wird, nicht weiter schläft, sondern erwacht und dann zur Erleuchtung durch das Licht kommt. Davon also, daß es eine besondere erweckende Tätigkeit des Geistes gebe, wird nichts gesagt. Und was eine solche neben der Berufung oder Erleuchtung Neues bringen könnte, ist zudem schlechterdings nicht einzusehen. Man kann es verstehen, daß man den Begriff daher auf den subjektiven Zustand des Erwachens gedeutet hat (Martensen, Thomasius). Aber so gewandt, hat er in dem Rahmen der Betrachtung hier überhaupt keinen Platz und bleibt ebenso inhaltsleer wie in ersterer Fassung, da der Gedanke der Buße etwa nie wird dargestellt werden können ohne der Nöte zu gedenken, die eintreten, wenn der Mensch einer neuen Lebensrichtung sich zuwendet und doch noch von der alten zurückgehalten wird. Wir werden daher gut tun den Begriff der Erweckung nicht in das dogmatische Schema der Heilsordnung aufzunehmen.

Anders verhält es sich mit der Erleuchtung. Natürlich fügt auch sie kein wirklich neues Moment zu der Berufung hinzu, denn es ist klar, daß diese den Menschen nur so bewegen kann, daß sie auch Gedanken in ihm hervorbringt. Die Erleuchtung ist aber dienlich, um den Gedanken abzuschneiden, als wäre die Berufung bloß eine äußere Mitteilung von Tatsachen und Lehren. Das ist der Sinn der Erleuchtung, daß diese Lehren dem Menschen als einheitliche Idee unmittelbar zu Bewußtsein kommen und er ein intuitives Verständnis ihres Sinnes und Zusammenhanges sowie ihrer Tragweite überkommt (vgl. Bd. I, 142). Indem der Geist im Wort wirkt, wird der Inhalt des Wortes so bekannt gemacht, daß er zugleich erkannt wird oder als Idee die Vernunft zu neuen Gedanken leitet. Wie die Wiedergeburt oder Bekehrung den Willen so bewegt, daß er das selbst will, was Gott will, so

bewegt die Erleuchtung die Vernunft derart, daß der Mensch im denkenden Bewußtsein das erfaßt, was ihm gesagt wurde. Die Lebensbewegung, die in ihm einsetzt, ist nicht nur ein Streben und Fühlen, sondern auch eine auf einer unmittelbaren Intuition beruhende bewußte Überzeugung, denn von Anfang an gilt es: *ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* (Joh. 1, 4). Diese Erkenntnis, die dem natürlichen Menschen versagt ist, wird durch den Geist den Gläubigen geschenkt (1. Kor. 2, 14) und auch das ist eine Gnadengabe (1. Kor. 1, 5). Das Geheimnis Gottes mit den Schätzen der Weisheit und Erkenntnis, die in Christus verborgen sind, wird so der Erkenntnis der Gläubigen erschlossen (Kol. 2, 2f.; 1, 26. Eph. 3, 18. 1. Kor. 2, 6ff.). Diese Erkenntnis ist freilich keine spekulative oder theoretische, sondern nach der bekannten Bedeutung des *γιγνώσκειν* im Neuen Testamente eine in persönlicher Gemeinschaft gewonnene: *γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ* (Gal. 4, 9). Aber es ist von größter Bedeutung für das Verständnis des Wirkens des Geistes, daß er nicht nur ein armseliges Nachsprechen gegebener Gedanken, sondern bewußtes Verständnis einer Idee und persönliche Überzeugung von ihr erweckt. Das ist sowohl für die Predigt des Evangeliums von Bedeutung (1. Kor. 2, 6ff.) als auch für die Wiederlegung der nie verstummenden Torheit, als handle es sich in dem Christentum nur um ein gedankenloses Nachbeten überlieferter Formeln. Und unter dieser Voraussetzung, daß der Geist in den Berufenen andauernd und anwachsend, wie es der menschlichen Art entspricht, Erkenntnis wirkt, versteht es sich auch, daß sie zu Trägern der Geistwirkungen bestimmt sind und in der Gemeinde tätig werden (vgl. S. 327). Sie sind eben *πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἄλλους νουθετεῖν* (Röm. 15, 14). Dann aber ist der Begriff der Erleuchtung allerdings eine sachliche Näherbestimmung dessen, was in der Berufung im allgemeinen zur Aussage kam. Aber es empfiehlt sich andererseits nicht ihn in der Darstellung vor die Wiedergeburt und Bekehrung zu rücken. Die Erkenntnis, welche die Erleuchtung bewirkt, ist ja, wie wir hörten, zunächst eine intuitive Erkenntnis, die mit der Bekehrung zugleich einsetzt und dann weiter von der Vernunft verarbeitet und angeeignet wird. Demnach wird sie erst dann zum Verständnis gebracht werden können, wenn das Wirken des Geistes auf den Willen dargelegt ist. Ginge man umgekehrt mit der alten Dogmatik von der Erleuchtung

aus, so entstände leicht der Irrtum, als wenn in der Weise der griechischen Psychologie oder dann der Aufklärung durch Mitteilung von Erkenntnis ein neues Wollen geschaffen würde. Man gibt den Tatbestand nur dann richtig wieder, wenn man bei der durch den Geist bewirkten Lebens- oder Willensbewegung einsetzt und in dem Zusammenhang dieser auch die erleuchtende Wirkung des Geistes auf die Vernunft aufzeigt, wie wir es versucht haben. Die Erleuchtung ist somit nicht nur ein Charakteristikum des Anfangsstadiums der christlichen Entwicklung, sondern sie begleitet diese, und zwar in steigendem Maße, bis zu ihrer Vollendung und über diese hinaus (1. Kor. 13, 12. 13).

12. Wir haben uns jetzt einen Überblick erworben über die Tätigkeit des in der Gemeinde Christi durch deren Wort an den einzelnen Gliedern der Gemeinde, sie seien schon solche oder sollen es erst werden, wirksamen heil. Geistes. Sämtliche Formen zur Bezeichnung dieser Tätigkeit sind von dem Glauben der Urchristenheit geprägt worden und geben also den ursprünglichen Eindruck wieder, den man von dem die Christenheit durchwaltenden Triebe zu dem vollendeten himmlischen Christus und seiner Erlösung zu kommen und zu führen, hatte. Man wird natürlich hier wie in der Christologie die Einheit der Gottheit nicht außer acht lassen dürfen, sodaß es in keiner Weise auffallen darf, wenn das, was wir auf den heil. Geist bezogen haben, auch von Christus oder dem Vatergott gesagt werden kann, wie sich aus der Trinitätslehre ergibt. Was wir den heil. Geist oder sein Wirken nennen, ist also die geistige Anziehungskraft Christi, die so in seiner Gemeinde wirksam ist, daß sie die einzelnen Menschen zu ihm treibt und „bei ihm erhält", wie Luther sagt. Das einigende Band aller *actus* der *gratia spiritus sancti applicatrix*, wie die Alten sagten, ist also, daß sie auf Christus zurückgehen, daß sie auf Christus hinweisen und zu ihm hintreiben und daß sie als überweltliche geistige Kraft sich in dem Zeugnis der Gemeinde Christi an den Gliedern derselben als wirksam erweisen. Nun aber entsteht aus der Mannigfaltigkeit des religiösen und sittlichen Bedarfes sowie seiner Stillung eine Vielheit von Aussagen über die „Akte" des heil. Geistes, wie wir sie kennen gelernt haben. Diese Vielheit ist aus dem genannten Grunde, wenn der Mensch das Wirken des Geistes zum Ausdruck bringen will, ebenso unvermeidlich wie die vielen Eigenschaftsaussagen, die sich der

Menschengeist von dem schlechthin einen Gott zu bilden genötigt ist, wenn er die Fülle des göttlichen Wesens erfassen will (vgl. Bd. I, 402). So praktisch wertvoll und nützlich nun diese wie jene Vielheit von Ausdrücken ist, so ist sie doch in beiden Fällen von dem unwillkürlichen Irrtum bedroht die vielen Ausdrücke, die man anwendet, wie an sich in Gott seiende und voneinander real unterschiedene Seiten oder Betätigungen zu betrachten und sie dann durch zeitliche Verbindung zur Einheit zusammenzufassen. Wir müssen daher hier nochmals daran erinnern, daß auch die besprochenen Wirkungen des heil. Geistes an sich Ausdruck der einen wirksamen Gnade sind, die wir uns aber im Hinblick auf das Viele, das sie uns bringt, in der Form einer Vielheit veranschaulichen, ähnlich wie wir den guten Willen eines Menschen in eine Vielheit von Betätigungen auseinanderlegen. Daher wollen wir abschließend uns nochmals die Einheit der Wirkung des heil. Geistes in der Mannigfaltigkeit der Anregungen, die wir von ihm empfangen, vergegenwärtigen. Der heil. Geist wird also wirksam in dem Wort, das von Christus ausgeht und von ihm redet. Durch dies Wort weist und treibt er zu Christus hin und eignet somit das, was Christus den Menschen sein will, ihnen innerlich an. Das ist der umfassende Ausdruck für sein Werk, wie es als Berufung bezeichnet wird. Dies faßt aber in sich, daß der Geist eine neue Selbstbestimmung des Menschen (Wiedergeburt) oder eine neue Lebensrichtung (Erneuerung) in ihm bewirkt. Indem dies geschieht, wird der Mensch durch den Geist in eine neue Lebenssphäre (Heiligung) und in eine Lebenseinheit mit Gott (*Unio mystica*) versetzt. Dies Wirken des Geistes ist als Bewegung des menschlichen Willenslebens Bekehrung und als Mitteilung einer neuen Erkenntnis Erleuchtung. In diesen sieben Gedanken der Schrift ist in der Tat alles das zusammengefaßt, was von dem Wirken des heil. Geistes, wie er zu Christus treibt und Christus bringt und bei ihm erhält, gesagt werden kann. Aber der beherrschende Oberbegriff, der die übrigen als seine Ausstrahlungen in sich vereinigt, ist die Berufung (vgl. S. 471). Will man sie genauer aus der Mannigfaltigkeit der durch sie gewirkten schöpferischen Anregungen bestimmen, so empfiehlt es sich aus diesen den umfassendsten Begriff zu wählen und ihn mit der Berufung zusammenzubinden. Das ist aber die Erneuerung.

Dann werden wir also das Gesamtwirken des Geistes in die Formel der erneuernden Berufung fassen können.

Im Verlauf der Näherbestimmung der angeführten Wirkungen des heil. Geistes hat sich ergeben, daß mehrere von ihnen nicht nur in dem von uns gebrauchten transitiven, sondern auch im intransitiven Sinn zur Verwendung kommen. Das bedeutet, daß diesen Wirkungen des heil. Geistes in dem Menschengeist bestimmte Bewegungen des letzteren entsprechen müssen, wenn jene Wirkungen als verwirklicht oder in der Verwirklichung begriffen verstanden werden sollen. Es ist ja selbstverständlich, daß dies der Erneuerung des Menschen dienende göttliche Wirken sein Ziel nicht anders erreicht als in den ihm entsprechenden und von ihm beabsichtigten Bewegungen und Betätigungen des geistigen und daher freien Menschen. Man könnte demgemäß zu jeder der Bezeichnungen des Geistwirkens die entsprechende menschliche Reaktion im Wollen, Denken oder Fühlen, in der Rezeptivität wie in der Aktivität aufsuchen und würde sie ohne Mühe finden. Wir würden hierbei vor allem auf den Gedanken der *μετάνοια* stoßen (vgl. S. 494) und dieser würde sich uns nach alter Tradition in Glauben, Reue und gute Werke zerlegen. Im einzelnen würden sich mancherlei Wiederholungen ergeben und die Erörterung würde unwillkürlich in das Gebiet der ethischen Gedankenführung hinübergleiten. Wir wollen daher auf diese Besprechung der realen Folgen des Geistwirkens hier verzichten. Das ist aber um so mehr berechtigt als nach unserer Einteilung der nächste Paragraph uns dazu nötigen wird den Zustand derer, die unter die Einwirkungen des Geistes gestellt sind, nach seinen verschiedenen Seiten zu untersuchen.

§ 46. Das Leben der Erneuerung (Glaube und Liebe) und seine Begründung durch die Rechtfertigung.

1. Wir haben erkannt, wie der heil. Geist die gegenwärtigen oder künftigen Glieder der Gemeinde Christi zu Christus dem Erlöser hintreibt und wie sie von diesem angezogen werden. Die Personen, in welchen der Geist wirkt, werden also hierdurch der Erlösung durch Christus teilhaftig. Das heißt, sie

werden der Gottesherrschaft, wie sie Christus geschichtlich offenbart und wirksam gemacht hat, unterstellt. Was dies zu bedeuten hat, wird kund an dem neuen Bunde oder der neuen Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, die Christus durch sein Werk begründet hat und andauernd in Wirkung erhält. Hiervon ist früher die Rede gewesen und zugleich erwiesen, was diese neue Ordnung der erlösenden Gottesherrschaft dem Menschen gewährt. Es war zweierlei, die fortdauernde Sündenvergebung und die innere Erneuerung des Menschen, nicht durch die Gebote des Gesetzes, sondern durch den in den Herzen wirksamen göttlichen Geist. Dies ist also der Inhalt des neuen Bundes oder es sind die dauernd wirksamen Gaben, die er dem Menschen in bezug auf sein Verhältnis zu Gott gewährt. Wir haben in dem Vorstehenden die Wirksamkeit des Geistes in den Herzen der Gläubigen kennen gelernt. Diese ist also nicht so zu verstehen, als wenn der heil. Geist sozusagen als eine neue Quelle zur Belebung der Menschen auftritt, sondern er ist die Leitung, durch welche das, was Christus als der Urquell der erlösenden Gottesherrschaft seiner Gemeinde mitteilt, den einzelnen Seelen zugeführt wird. Wenn also der Geist die Herzen bewegt, so wird ihnen dadurch nichts anderes als die Erlösung Jesu Christi in der von ihm in der Gemeinde ausgeübten Gottesherrschaft zuteil. Demnach sind die von uns besprochenen erneuernden Wirkungen der Berufung durch das Wort nichts anderes als die Aneignung der einen von Christus gegebenen Erlösungswirkung. Nun ist aber diese Aneignung in unserer bisherigen Darstellung unvollständig geblieben. Einmal weil wir mit Bewußtsein von den Formen der subjektiven Annahme der Geistwirkungen abgesehen haben, dann aber auch weil wir nur von der inneren Erneuerung durch das positive Geistwirken, nicht aber auch von der Aneignung und Annahme der Sündenvergebung oder der Rechtfertigung (*iustificatio*) gesprochen haben. Wir haben die Rechtfertigung, entgegen dem üblichen Verfahren, nicht unter die sonstigen Geistwirkungen aufgenommen, weil sie nicht wie diese als eine direkt erneuernde Wirkung des heil. Geistes in Betracht kommt, sondern die Tatsache eines objektiven Urteils Gottes über den Menschen ausdrückt. Während also die Erneuerung in allen ihren Linien letztlich Willensbewegungen in dem Menschen hervorbringt, handelt

es sich bei der Rechtfertigung um ein Urteil Gottes, das ein Bestandteil unseres denkenden Bewußtseins werden soll. Daß das Bewußtsein von der Rechtfertigung dann indirekt zu starken Willensregungen beiträgt, ist durchaus richtig. Aber es ist auch unfraglich, daß sie, wofern man sie als Sündenvergebung versteht, nicht eine positiv den Willen direkt bewegende Wirkung des Geistes, wie die Wiedergeburt, Erneuerung, Heiligung usw., ist. Wir haben deshalb die Rechtfertigung diesem neuen Abschnitt vorbehalten. Da sie aber auf das engste mit dem Glauben und anderen subjektiven Vorgängen im Menschen zusammenhängt, wollen wir zunächst diese, und vor allem den Glauben, die an sich auch schon in dem vorigen Paragraphen erörtert werden konnten, besprechen. Indem nun aber der Glaube wie zur Rechtfertigung so auch zu den dargelegten positiven Geistwirkungen in einem notwendigen Zusammenhang steht, so hat unser Verfahren den Vorzug, daß wir, indem Erneuerung wie Rechtfertigung in dem Glauben zusammenlaufen, die Beziehung dieser beiden Heilsgaben des neuen Bundes untereinander bequem werden erfassen können. Die Aufgabe dieses Paragraphen besteht also darin, daß wir zu zeigen haben, wie der Mensch die erneuernden Heilsgaben subjektiv erhält und behält und wie sich die Rechtfertigung diesen Gaben wie deren Empfang durch den Glauben einordnet. Wenn diese beiden Fragen beantwortet sind, wird das Problem gelöst sein, wie die von Christus der Gemeinde gegebene neue Ordnung sich in deren einzelnen Gliedern verwirklicht.

2. Wir gehen aus von der Frage nach dem Wesen und den Funktionen des evangelischen Heilsglaubens, um dann zur Umgrenzung seines Inhaltes, das heißt, der durch den neuen Bund gewährten Gaben fortzuschreiten. Die altprotestantische Dogmatik hat sich bemüht die neue Fassung, die der Glaubensgedanke durch Luther erhalten hat (Dogmengesch. IV 1, 214 ff.), zu systematisieren. Der Glaube ist Annahme der evangelischen Heilsbotschaft. Diese Annahme wird dem Menschen aber erst durch die Wiedergeburt möglich, der Glaube ist also nicht etwas in eigener Kraft Erworbenes, sondern ein Geschenk Gottes. Er setzt sich aus folgenden Bestandteilen zusammen. 1. Es muß eine *notitia* dasein von den christlichen Grundwahrheiten oder Christus und der Erlösung. Diese wird von der Bibel

dargeboten. Sie ist an sich auch dem natürlichen Menschen zugänglich und kann daher als *fides generalis* bezeichnet werden. Diese bildet das Fundament für die *fides specialis* der Christen, die von dem heil. Geist bewirkt wird. Aber der Geist will dies nicht *immediate vel per enthusiasticos raptus* tun, sondern *mediate per verbi praedicationem, auditum, lectionem, meditationem* (Gerhard). 2. Dieser spezielle Glaube ist zunächt *assensus*, das heißt die persönliche Zustimmung zu der Lehre der Schrift oder die feste Überzeugung, daß sie einem selbst das Heil bringt. 3. Während *notitia* und *assensus* von dem Intellekt verwirklicht werden, ist die *fiducia* als der eigentliche Kern des Glaubens Sache des Willens. *Fiducia nihil aliud est quam acceptio seu apprehensio meriti θεανθρώπου appropriativa ad me et te in individuo .... Haec apprehensio est voluntatis et practica* (Quenstedt). Also ist der Glaube wesentlich *fiducialis Christi eiusque meriti apprehensio* (Hollaz). Dem Glauben eignet *certitudo*, weil sein Inhalt auf der Autorität Gottes im Worte beruht und weil er in dem Subjekt nach dem Zeugnis der Schrift als *certa assensio et plena fiducia* auftritt (Hollaz). — Diese Auffassung setzt sich aus folgenden Momenten zusammen, 1. der wunderbaren Wirkung des Geistes, die dem Sünder die Kräfte zum Verständnis der Heilsbotschaft einflößt, 2. der Auffassung der griechischen Psychologie, daß aus der gesicherten Erkenntnis eines Objektes das Wollen desselben folge. 3. Demgemäß muß dann die *fiducia* als Willensakt aufgefaßt werden und zwar als eine *apprehensio*. Nun ist es sicher richtig, daß der Glaube sowohl *apprehensio* und als solche Willensakt ist, wie Luther immer wieder einschärft (Dogmengesch. IV 1, 215. 224), wie auch *fiducia* ist. Aber daraus folgt keineswegs, daß das Vertrauen als solches ein Willensakt ist. Die Formel *fiducialis apprehensio* verhüllt diesen Tatbestand, denn daraus, daß der Willensakt der *apprehensio* das Beiwort *fiducialis* erhalten kann, folgt keineswegs, daß die *fiducia* ebenfalls ein Willensakt ist. Aus dem Vertrauen können unter Umständen allerdings Willensakte hervorgehen. Das ändert aber nichts daran, daß es wie auch die ihm nächst verwandte Hoffnung an sich ein Gemütszustand ist, der auf bestimmten Erfahrungen der Vergangenheit beruht und von diesen her gegenwärtige oder zukünftige Möglichkeiten zu beurteilen bereit ist, was dann, wie gesagt, zur Auslösung oder auch zur Zurückhaltung von Willens-

akten dienlich sein kann, ohne daß diese darum als Vertrauen bezeichnet werden dürfen. Es ist den Alten also weder gelungen den Zusammenhang der Erkenntnis- und der Willensseite im Glauben klarzustellen, noch auch die beiden Elemente der Hinnahme und des Vertrauens in ein logisch und psychologisch haltbares Verhältnis zueinander zu bringen. Sie haben fraglos die Hauptmomente des Glaubens im Anschluß an Luther richtig hervorgehoben, aber ihr Intellektualismus sowie der Mangel an psychologischer Beobachtung haben sie nicht zu einem haltbaren Begriff vom Glauben kommen lassen.

3. Der Glaube ist ein sowohl den alt- wie den neutestamentlichen Gläubigen geläufiger Begriff. Hier wie dort bringt er die innere Stellung des Menschen zu Gott und seiner Offenbarung zum Ausdruck. Es ist von vornherein klar, daß diese Stellung in dem alten Bunde der Verheißung eine andere sein wird, als in dem neuen Bunde der Erfüllung. Im alten Bunde handelt es sich darum, daß der Mensch Gott erkennt und ihm gehorsam ist (Am. 5, 6; Hos. 6, 6), seine Gebote befolgt und seinen Verheißungen vertraut, wie es etwa die Geschichte des vorbildlichen Frommen, Abrahams zeigt (Gen. 17, 1; 22, 2; 15, 6; 17, 7 vgl. 1. Makk. 2, 52; Jubil. 11 ff.). Man kann es zusammenfassen in das Wort des Psalmisten (37, 34): קַוֵּה אֶל־יהוה וּשְׁמֹר דַּרְכּוֹ (vgl. Mi. 7, 7. 9; Jes. 26, 1—4; 28, 10). In dem neuen Bunde gilt dagegen: *ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ* (Apok. 14, 12; 13, 17; 2. Tim. 4, 7). Was ist es um diesen Glauben, der sich nicht auf Zukünftiges, sondern auf Geschehenes und in der Gegenwart Geschehendes richtet und warum vermag der, welcher ihn hat, die Gebote Gottes zu erfüllen? Indem wir uns dieser Frage zuwenden, werden wir Gedanken wieder aufnehmen müssen, die Bd. I, 142 ff. in den Grundzügen angedeutet worden sind.

Eine flüchtige Überlegung schon zeigt uns, daß der Glaube im christlichen Sinn keineswegs ein bloßes Fürwahrhalten einer Lehre ist, sondern daß es sich in ihm um die Stellung des ganzen inneren Menschen zu der persönlich erlebten Offenbarung Gottes handelt: *καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην* (Röm. 10, 10). Der Glaube ist daher Unterwerfung unter den lebendigen Gott und seine erlösende Herrschaft. Er ist aber auch eine selbsterlebte Überzeugung, ein Vertrauen auf die in alle Zukunft

wirksame Erlösungsgnade sowie ein Gefühl neuer Lebendigkeit in Freude und Gewißheit. Das alles sind göttliche Wirkungen durch das Wort, die nicht wirklich werden können ohne Bewegungen des Willens, der Erkenntnis und des Gefühls und sich als solche psychologisch beobachten und analysieren lassen. Und doch gelingt es nicht diese Vorgänge auf natürlichem psychologischen oder rationalen Wege zu erklären. Es bleibt ein unerklärbarer Rest nach und dieser ist kein bloßes Accidens, sondern das eigentliche Agens in den Seelenbewegungen. Es steht nicht so, als wenn der Mensch durch die überwältigende Logik oder die praktische Nützlichkeit eines an ihn herangebrachten Gedankenstoffes auf dem Wege natürlicher Überlegungen und Entschlüsse zum Glauben gelangte. An diesen Maßstäben bemessen, mag er es für zweckmäßig erachten „dem Volk die Religion zu erhalten", aber sie sind an sich nimmermehr imstande, in ihm das zu erwecken, was das Christentum als Glauben bezeichnet. Vielmehr wird es so immer bei dem Urteil des Paulus bleiben: *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν καὶ οὐ δύναται γνῶναι* (1. Kor. 2, 14). Der wirkliche Glaube mit seiner ungeheuren Trag- und Wirkungskraft kann sich unmöglich auf derartige pragmatistische Wahrscheinlichkeitsurteile gründen. Es entsteht in der Seele mit einer unentrinnbaren Notwendigkeit, er ist da oder er ist nicht da je nach dem, ob diese eintrat oder nicht eintrat. Es ist nie das Produkt kühler oder wohlwollender Überlegungen, sondern er entstammt einem inneren Müssen, das gerade die Lebensseite trifft, die nie muß, sondern immer frei will und daher auch in Freiheit glaubt, wiewohl sie doch wieder nicht glauben will (vgl. S. 483). Für diesen mit natürlichen Mitteln unfaßbaren Vorgang gibt es keine andere Erklärung als die, daß der absolute Wille selbst in dem Menschenwillen einbricht. Hierzu kommt es aber, wie wir gehört haben (S. 474 f.), durch das Vernehmen der Verkündigung eines Komplexes praktischer Wahrheiten: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ* (Röm. 10, 17; Hbr. 4, 2). Diese lassen sich zusammenfassen in Christus dem Erlöser, daher ist der durch sie gewirkte Glaube Glaube an Christus (Gal. 2, 16. 20; 3, 22. 26; Röm. 3, 26; Phil. 3, 9 f.; 2. Kor. 13, 5; Jak. 2, 1). Daß aber das Wort solchen Glauben schafft, ist darin begründet, daß in ihm der göttliche Geist wirksam ist (vgl. S. 410 f.). Dem-

gemäß ist dann aber der Glaube eine Wirkung des heil. Geistes, denn die Errettung mitsamt dem sie ergreifenden Glauben ist Gottes Geschenk (Eph. 2, 8), wobei jedes menschliche Werk ausgeschlossen bleibt (Röm. 4, 5; 11, 6; Gal. 2, 16; 3, 2). Wer glaubt ist eben aus Gott geboren (1. Joh. 5, 1). Dann kann aber der Glaube nicht ein spontanes Menschenwerk sein. Schon in den evangelischen Erzählungen wird der Glaube, den Jesus fordert, um in der Kraft seines Geistes die Kranken zu heilen (Mt. 12, 28; 8, 10; 15, 22 ff. 28; 9, 28. 22; Joh. 4, 50), nicht als ein menschliches Werk, sondern als eine Wirkung des Eindruckes des Geistes Christi anzusehen sein, sind es doch auch Jesu *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου,* die in den Jüngern den Glauben hervorgebracht haben (Joh. 6, 68 f.).

4. Von Gott kommt also der Glaube, durch seinen Geist im Wort wird er gewirkt. Dies allgemeine Urteil muß nun aber an der Entstehung des Glaubens geprüft werden, um für seine Art den entsprechenden wissenschaftlichen Ausdruck zu finden. Wir wissen, daß das Gedankengefüge, welches wir Wort Gottes nennen, zunächst auf die Seele in der Weise eines Gesetzes wirkt (vgl. S. 420). Das heißt, diese Gedanken kommen dem Menschen zu Bewußtsein als eine Forderung an seinen Willen wie an seinen Intellekt. Demgegenüber wird in dem Willen der Widerwille wider diese Gedanken wach. Der Widerwille tritt um so bestimmter und fester auf, je stärker sich in der Seele dunkle Wünsche und ungewisse Ahnungen, es möchte sich so verhalten, wie das Wort lehrt, erheben. Diese ersten ahnenden Gemüts- und Verstandesregungen, die übrigens den Inhalt des Wortes sich dadurch näher zu bringen versuchen, daß sie ihn rationalisieren, ästhetisieren oder pragmatisieren, werden im gewöhnlichen Leben wohl schon als Glaube betrachtet. Indessen gehören sie im besten Fall zu dem Leben unter dem Gesetz. Glauben ist in ihnen noch nicht vorhanden, da der Widerwille gegen den göttlichen Willen nicht überwunden ist, sondern sich nur hinter der allgemeinen Anerkennung der Möglichkeit der Erlösung verbirgt, hingegen auch bald wieder hervorbrechen kann, sei es in der Weise einer entschlossenen Ablehnung, sei es als eine immer stärker werdende Gleichgültigkeit wider die persönliche Anwendung des Wortinhaltes oder auch eine sich steigernde Entleerung oder Naturalisierung desselben. Diese innere Ablehnung wird nun aber bei

dem, der zum Glauben gelangt, abgelöst durch die Unterwerfung unter den im Wort wirksamen Gotteswillen. Diesen Willen hatte der Mensch bis dahin nicht gespürt. Für ihn war das Wort nur ein Gefüge von Begriffen. Diese Begriffe fassen sich jetzt zu einer lebendigen Einheit zusammen als ein Wille, der sich auf das menschliche Subjekt richtet, und zwar um seinen Willen zu einer neuen Richtungnahme zu bestimmen, die an die Stelle des bisherigen Widerwillens gegen Gott tritt. So war es in dem Wort verlangt. Da aber der menschliche Wille sich schlechtweg ablehnend dazu verhielt und er nun das selbst will, was er ablehnt, so hat der Mensch für diesen Wandel des freien Wollens keine andere Erklärung als die, daß in dem an ihn herangebrachten Objekt eine schlechtweg überwindende Energie wirksam ist, die auch den Willen zu bestimmen vermag. Man kann nicht etwa sagen, hierzu bedürfe es nicht des göttlichen Willens, der Wille der das Evangelium verkündigenden Personen sei dazu genügend oder doch der Wille der diese umgebenden kirchlichen Gemeinschaft. Es handelt sich bei diesen, da der rein geistige Wille nur durch Geist bestimmt werden kann und andererseits Geist den Menschen nur durch sinnlich wahrnehmbare Medien erreichen kann, bloß um die Wahl der entsprechenden Mittel, durch welche die absolute Energie des Geistes unserem Geist zugänglich werden kann, wie etwa auch die einzelne Person, die Trägerin einer umfassenden Idee objektiven Geistes wird, das, was sie wirkt, nicht durch ihre persönliche Geistigkeit, sondern in der Kraft jener Idee erreicht. Diesem Verhältnis entsprechend muß also auch in unserem Fall das Zusammenwirken menschlicher Mittler und des absoluten Geistes vorgestellt werden (vgl. S. 401 f.). Daß die in Frage stehende Willensbestimmung durch menschliche Worte vermittelt ist, widerspricht also in keiner Weise dem notwendigen Urteil, daß sie von dem Geiste gewirkt ist. Damit fällt aber auch jede Möglichkeit hin diese neue Selbstbestimmung als „frei" in dem Sinn anzusehen, daß sie auf einer von der Tauglichkeit des Objektes verstandesmäßig überzeugten Wahlfreiheit beruhe. Sie ist von Gott gewirkt und tritt deshalb notwendig in die Erscheinung, aber sie ist frei, sofern sie sich nicht anders denn als freie Selbstbestimmung verwirklicht (vgl. Bd. I, 493).

5. Wir haben jetzt die Wurzel des Glaubens erfaßt.

Während in der Gesetzesreligion der göttliche Wille dem Menschen äußerlich bleibt oder von dem Menschen zu verwirklichende Gedanken und Taten fordert, dadurch aber den menschlichen Gegenwillen im Innern nicht überwindet, wird in der Erlösungsreligion der Gotteswille innerlich wirksam und unterwirft sich dadurch den menschlichen Willen, ohne daß dieser darum an seiner Freiheit Einbuße erlitte. Und eben dies ist der Weg der Erlösung, wie sich weiterhin zeigen wird. So verschieden die Gesetzes- und Erlösungsreligion hiernach sind, so treffen sie doch darin zusammen, daß beide die Unterwerfung unter Gottes Willen zum Ziel haben, nur daß letztere das in dem Menschen wirkt, was erstere von ihm bloß verlangt. Nun ist aber die selbstgewollte Unterwerfung unter einen anderen Willen Gehorsam. Wie wir also den Gehorsam Christi unter den Gesichtspunkt des Glaubens rücken durften (S. 186), so sehen wir auch hier, daß die Wurzel des Glaubens im Gehorsam besteht. Dadurch erhält aber die Aktivität des Willens im Glauben eine besondere Wendung. Sie wirkt nämlich nach innen, indem sie das, was der andere Wille will, sich zum Grunde werden läßt so zu wollen, wie er will. Sofern also der Glaube Gehorsam ist, ist er nach innen gewandte Aktivität, das heißt Rezeptivität (Bd. I, 142). Der menschliche Wille nimmt also das hin, was der göttliche Wille ihm gibt und selbst in ihm wirkt. — Dies nötigt aber dazu diese eigentümliche Hinnahme genauer zu bestimmen als es durch die Formel des Zusammenwirkens der beiden Willen geschieht. Es handelt sich ja nicht nur darum, daß der göttliche Wille des menschlichen Herr wird, sondern er wird dies so, daß er dem menschlichen Willen sich selbst in seiner persönlichen Geistigkeit offenbart und ihm dadurch die Fülle der Anregungen und Güter, welche in der Erlösung zusammengefaßt sind, zuführt. Mithin nimmt der menschliche Wille nicht nur im allgemeinen gehorsam hin, was Gott will, sondern er eignet sich Gott selbst und auch alles das an, was Gottes Wille in ihn einführen will. Das ist aber nur möglich, sofern er auch von Gott, seinen Gaben und Anregungen einen inneren Eindruck empfängt. Es handelt sich hier bei der Entstehung des Glaubens noch nicht um formulierte Gedanken, die verstandesmäßig von dem Empfänger durchdacht und geordnet werden, sondern um ein Innewerden ihrer göttlichen bewegenden und belebenden Kraft. Wir wählen

zur Bezeichnung dieses Innewerdens das Wort Empfindung. Da diese Eindrücke rein geistig sind, ist auch die Empfindung als rein geistig zu verstehen. Und da diese Eindrücke nirgends wirklich werden als in dem menschlichen Geist, sofern sie eine besondere objektiv gegebene oder apriorische Beschaffenheit desselben voraussetzen (vgl. Bd. I, 200f. 103), so sprechen wir von transzendentaler Empfindung. Wie früher (Bd. I, 142) dargelegt ist, bezeichnet diese Empfindung also keineswegs einen Gefühlszustand. Doch hierzu tritt notwendig ein Weiteres. Sofern Wollen und Denken in der menschlichen Vernunft oder dem Ich eine unlösliche Einheit bilden, muß dem Bestimmtwerden des Willens und seiner entsprechenden Selbstbestimmung zur Seite gehen ein umfassender erleuchtender Vernunfteindruck von dem den menschlichen Willen bestimmenden Gotteswillen. Dieser wird, da es sich um die Wirkung eines schlechthin einheitlichen Prinzips handelt, in der Form der Intuition einer Idee erworben (vgl. Bd. I, 85f. 142f.) Es ist aber die Idee Gottes als des erlösenden Herrschers oder dann Christi als des Erlösers. Es entspricht dem, daß, wie wir mehrfach hervorgehoben haben (S. 498), der den Menschen erneuernde Geistwille ihm als Ausgangspunkt wie Ziel der von ihm ausgehenden Bewegung Christus in der Einheit seines Erlöserwirkens zu Bewußtsein bringt. Man wird die so entstandene, eine Willensbewegung und eine Intuition in sich vereinigende, Regung als einen zusammengesetzten seelischen Akt bezeichnen können. Aber dies ist nicht genug. Da sich nämlich in diesem Akte eine Neueinstellung des gesamten geistigen Lebens vollzieht, wie wir eben hörten, so ist er nicht nur ein einzelner Akt unter vielen, sondern ist Begründung und Eintritt einer neuen Gesinnung und Richtung, wie dasselbe bezüglich der ersten Sünde zu sagen war (S. 15). Diese Erkenntnis ist von größter Bedeutung, denn sie erst macht klar, welche Revolution der Eintritt des Glaubens — freilich nur des wirklichen innerlichen Glaubens — in dem menschlichen Innenleben hervorbringt. Ist nämlich in dem grundlegenden Glaubensakt die alte Richtung des Menschen durchbrochen, so ist diese durch ihn im Prinzip aufgehoben. So wird es verständlich, daß die Wiedergeborenen im Prinzip als sündlos bezeichnet werden (s. unten § 47, 2). Sie sind es in der Tat, sofern die ihr Leben nunmehr

beherrschende Grundrichtung als von Gott gewirkt der früheren sündhaften Richtung in allem entgegengesetzt ist. Dabei ist natürlich mit dem Glauben hier auch die Fülle der durch den Geist ihm zugeführten religiösen und sittlichen Impulse und Inhalte, vor allem auch die Liebe, gedacht. In Wirklichkeit wird nun aber auch bei den im Glauben erneuerten Menschen die Betätigung der Sünde in mannigfachen Formen fortdauern. Dies versteht sich daraus, daß wenn auch die sündhafte Richtung gebrochen ist, doch die aus ihr hervorgegangene Habitualität oder Gewohnheit des Sündigens in der Seele fortwirkt, sodann aber auch daraus, daß die Gemeinsamkeit der menschlichen Sünde (S. 62) das einzelne Leben fortdauernd bestimmt. — In unserem Zusammenhang kommt es auf die Erkenntnis an, daß der Glaube nicht nur in einzelnen zufällig auftretenden Akten besteht, sondern daß sein Eintritt eine neue Lebensrichtung des Menschen begründet. Daß im übrigen aus der Aufeinanderfolge der aus ihr hervorwachsenden Glaubens- und Liebesakte auch eine Habitualität des religiösen und sittlichen Lebens entsteht, sei hier nur beiläufig bemerkt (vgl. Ethik § 40). — Aber noch ein Moment muß hinzugefügt werden, um den Anfang des Glaubens in seinem ganzen Umfang zu verstehen. Es ist das tiefe Lebensgefühl, das diese Neuorientierung des Innenlebens begleitet. Das hat nicht den Sinn, als wenn dies Gefühl etwa das Motiv zum Glauben in eudämonistischer Weise bildete, denn der Glaubende vermag in den starken sich ihm aufdrängenden inneren Erregungen den Eintritt dieses Gefühls weder vorauszusehen noch zu seiner Hervorbringung etwas zu tun. Dies Gefühl tritt auch keineswegs in der Weise der gewöhnlichen Lust auf, sondern es hat die Art des kindlichen Geborgenseins bei Gott, des Vertrauens für immer gesichert zu sein, des Bewußtseins der Erhabenheit über die Welt und der Freude an Gott.

6. Wir haben die Entstehung des Glaubens und zugleich die konstanten Linien, die seine ganze Struktur beherrschen, kennen gelernt. Es handelt sich also um folgende Züge. 1. In seinem ganzen seelischen Umfang ist der Glaube von dem heil. Geist gewirkt, wie er durch Vermittlung des Wortes das Innenleben des Menschen bestimmt. Aber diesem Bestimmtwerden muß, da es sich um einen rein geistigen Vorgang handelt, eine Selbstbewegung der menschlichen Seele korrespondieren.

Das hat, wie nach allem Obigen unmittelbar klar ist, nichts mit dem synergistischen Gedanken zu schaffen, denn diese Selbstbestimmung ist nicht Produkt irgendwelcher verständigen Erwägungen oder der sog. Wahlfreiheit. Sie ist vielmehr wider den Willen des betreffenden Subjektes von dem göttlichen Willen in ihm hervorgebracht. Aber das Bestimmtwerden durch den göttlichen Willen kann zu einer persönlichen Realität im Menschen nur werden in der Form der Selbstbestimmung. 2. In diesem Zusammenhang ist also der Glaube selbstgewollte Unterwerfung unter den den Willen bestimmenden Gotteswillen oder Gehorsam. 3. Da aber diese Unterwerfung sich auf bestimmte von dem göttlichen Willen in die Seele eingeführte Impulse oder Gaben richtet, so wird sie zur Hinnahme dieser nur vermöge eines transzendentalen Empfindens von ihrer Realität befähigt. Auch dies wird von dem heil. Geist gewirkt. 4. Dies Empfinden der Realität der dargebotenen Gaben gründet sich einerseits auf den zu ihnen antreibenden neuen Willen, andererseits aber auch auf die unter der erleuchtenden Einwirkung des Geistes entstehende Intuition der Vernunft von der einheitlichen Idee des Erlösers und der Erlösung. 5. Wenn der Mensch zum Glauben gelangt, tritt eine neue Richtungnahme seines religiösen und sittlichen Lebens ein, die von einer neuen Gesinnung begleitet ist. 6. Indem der heil. Geist diese Bewegung in der Seele erweckt, kommt diese zu dem Bewußtsein der persönlichen Gemeinschaft mit Gott und mit dieser zu einem unmittelbaren rein geistigen Lebensgefühl der Freude, des Vertrauens und der Freiheit von der Welt. — Es ist angezeigt schon jetzt darauf aufmerksam zu machen, daß die *actus gratiae applicatricis*, die wir kennen gelernt haben, von der menschlichen Seele angenommen werden gemäß den eben dargelegten Grundlinien des Glaubens. Das gilt zunächst von der Berufung durch das Wort in der umfassenden Weise, die der festgestellten Bedeutung der Berufung entspricht, denn der Geist im Wort ist das umfassende Motiv in allen Bestandteilen des Glaubens, die wir kennen gelernt haben. Ähnliches ist in bezug auf die Wiedergeburt und (transitive) Bekehrung zu sagen, denn sie drücken die den Willen bewegende und unterwerfende Tätigkeit des heil. Geistes aus. Wenn dann die Erneuerung sich auf das gesamte Geistwirken an dem ganzen

Menschen bezieht, so korrespondiert dem die hinnehmende Empfindung der Gesamtheit der Impulse und Güter, die der Geist der Seele erschließt. Der Erleuchtung entspricht die religiöse Intuition in die Idee Gottes und der Erlösung. Die Heiligung aber und die mystische Vereinigung haben ihr Korrelat an dem Lebens- und Vertrauensgefühl des Glaubens. Dann aber ist der systematische Zusammenhang zwischen den angeführten Wirkungen des heil. Geistes und dem Glauben als dem Empfangsorgan der Erlösung erwiesen, sodaß die eine Gedankenreihe die andere stützt und ergänzt. Hierdurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß jene Geistwirkungen auch bei der weiteren Entwicklung des Glaubens mit in Betracht kommen.

7. Der heil. Geist schafft sich also den Glauben als das Empfangsorgan für die Anregungen und Gaben, welche er den Menschen mitteilen will. Alles Ungewohnte oder Neue bereitet sich, indem es an den Menschengeist herantritt, in ihm gewissermaßen das Organ zu seiner Aufnahme. Dies muß, da der menschliche Wille dem Triebe des heil. Geistes widerstrebt, erst recht angenommen werden, wenn der Geist in dem Menschen wirksam werden soll. Nun dient aber das von dem Geist erschaffene Empfangsorgan fortdauernd der Übernahme der Einwirkungen des Geistes. Weil diese in dem menschlichen Innern wirksam bleiben, wird der Glaube nicht nur als ein fortgesetztes Hinnehmen, sondern auch als ein Haben der geistlichen Gotteswirkungen bezeichnet werden müssen. Da nun aber ein dauernder Besitz dieser Gaben undenkbar ist, ohne daß sie dem Gesamtbesitz des menschlichen Geistes irgendwie eingeordnet und damit den diesen verwaltenden regulären Seelenfunktionen überliefert werden, so müssen wir weiter zusehen, ob und wie die an seiner Entstehung nachgewiesenen Funktionen des Glaubens sich in seinem Bestande mit den regelmäßigen Tätigkeiten der Seele verbinden. Daß eine solche Verbindung notwendig ist wegen der Einheit des menschlichen Ich und wegen der Tatsache der seelischen Konstanz des Glaubens ist ohne Weiteres klar (vgl. auch Bd. I, 270 ff.). Es verwirklicht sich im einzelnen folgendermaßen. Der von dem Gotteswillen zur Hinnahme seiner Wirkungen bestimmte Wille empfängt auch von anderen geistigen Erscheinungen her Anregungen, die er hinnimmt. Wird er nun aber durch den göttlichen Willen bestimmt, so wird

er sich zu den diesem widersprechenden Anregungen ablehnend verhalten, in den ihm entsprechenden dagegen ebenfalls des Willens Gottes inne werden. So wird der Gehorsam des Glaubens sich allmählich nicht nur durch die Heilsgaben des Geistes bewegen lassen, sondern, in dem Maße als er an diesen auf Gottes Wirken merken lernte, des bestimmenden Willens Gottes auch in anderen Erscheinungen inne werden. Mit dem Glauben wird also überhaupt in der Menschenseele die Empfänglichkeit für das Göttliche erschlossen. Entsteht das Empfinden des göttlichen Wirkens zunächst nur unter der Einwirkung der Erlösungsgedanken, so wird es weiter möglich, daß die Seele Glaubensempfindungen von dem nahen Gott auch aus den regulären Erscheinungen der Natur oder der Geschichte schöpft. Ähnlich verhält es sich aber auch, wenn das intuitive Moment im Glauben in Beziehung tritt zu der natürlichen Erkenntnis des Verstandes. Trotz aller Differenzen zwischen dieser und jener Art des Erkennens wird doch von allen Menschen eine subjektive Einheit zwischen ihnen hergestellt. Dabei überläßt der naive Glaube der religiösen intuitiven Erkenntnis zumeist die Führung und ist schnell bereit bei Schwierigkeiten dem Verstand Schweigen zu gebieten. Wissenschaftlich ist hierdurch natürlich nichts erbracht. Aber für uns ist dabei von Interesse, daß der Glaube an der intuitiv erfaßten Gotteserkenntnis durch das Welterkennen in keiner Weise behindert wird, sondern beide in harmloser Weise miteinander verknüpft. So wird denn auch das Gefühl der Freude und des kindlichen Vertrauens sich steigern zu dem Urteil, daß die Welt den Gläubigen nichts anhaben kann: *εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ᾽ ἡμῶν;* (Röm. 8, 31).

Wir sehen also, daß im Laufe seiner Entwicklung der Glaube das bleibt als was er entstand, daß er aber mit den natürlichen Erfahrungen und Anschauungen in Beziehung gesetzt wird, ohne daß dabei für das praktische Bewußtsein Kollisionen entstehen und daß falls solche doch zuweilen eintreten, fast immer dem Glauben die Entscheidung überlassen bleibt. Man ist angesichts dieser empirischen Kommensurabilität von Glauben und natürlichem Erkennen in den Menschen, die wirklich glauben, denn diese kommen hier allein in Betracht, vor die Frage gestellt, ob in der Tat diese beiden Arten der geistigen Wahrnehmung der Art nach voneinander verschieden sind. Eine weit ver-

breitete Anschauung sieht im Glauben eine elementare Form menschlichen Erkennens, sodaß der Glaube gleichsam die Verewigung des primitiven Menschen ist. Aber diese Auffassung erweist sich nach allen Seiten hin als unzulänglich. Zunächst ist demgegenüber darauf zu verweisen, daß die Richtungnahme des Menschen, welche die Grundlage seines Glaubens ist, zwar rein geistig, aber zugleich eine Willensbewegung ist. Nicht irgendwelche rationalen Gründe kommen hier in Betracht, sondern lediglich, daß der Wille nicht anders kann als sich so zu bestimmen, wie er von dem göttlichen Willen bestimmt wird. Er steht also nicht vor der Möglichkeit so oder anders zu tun, es ist ihm etwas angetan und demgemäß will und tut er selbst. Er will aber das hinnehmen, was der göttliche Wille in ihn einströmen läßt; er will es selbst, obgleich er es auch wieder, sobald er sich nur auf sich selbst stellt, nicht will. Aber indem er es will, ersteht auch groß und einfach eine Idee in ihm, von der er sich nicht frei machen kann, weil er sie unmittelbar schaut und nicht aus einzelnen Eindrücken und rationalen Gedanken sie allmählich aufbaut. Wohl kann er diese Richtung und diese Idee mit seinen sonstigen Gedanken und Bestrebungen für seine Person vereinigen (vgl. Bd. I, 270 ff.). Aber er ist schlechterdings nicht in der Lage sie aus diesen oder diese aus ihnen herzuleiten. Dann ist aber der Versuch eitel den Glauben als sachlich identisch und nur in der Form verschieden von der natürlichen Erkenntnis aufzufassen. Zu dieser Auffassung kann man nur kommen, wenn man den Glauben von vornherein als eine natürliche Erkenntnis bestimmt oder aber seine Entstehung und sein Wesen nicht versteht. Es muß also dabei bleiben, daß der Glaube eine schlechthin eigenartige Erscheinung ist, die nicht nur in der Form, sondern dem Ursprung und Wesen nach von der natürlichen Erkenntnis, der theoretischen wie der praktischen, zu unterscheiden ist. Der letzte Grund der Differenz in der Beurteilung des Glaubens besteht darin, daß die einen nur die Realität des geschlossenen Weltzusammenhanges anerkennen, in dem es wohl Stufen der Entwicklung und somit nur relativ Neues geben kann, während die anderen von einem Überweltlichen wissen und daher Einbrüche dieses in den Weltzusammenhang anzunehmen in der Lage sind. Diese Annahme ist nun aber nicht bloß eine spekulative Hypothese, sondern sie ist eine Notwendigkeit, die mit der

Tatsache des Glaubens gegeben ist und sich in der Gewißheit dieses fortdauernd bewährt. — Man könnte noch daran denken, daß der Glaube sich aus Eindrücken zusammensetze, die unter dem Einfluß irgendeiner Erschütterung aus dem Unterbewußtsein emporgeschleudert werden. Dies mag auch bis zu einem gewissen Grade bei äußerlich unveranlaßtem plötzlichen Wiederauftreten des Glaubens mitwirken. Es trägt aber, wenn man nicht zu angeborenen Ideen seine Zuflucht nehmen will, nichts aus zur Erklärung des erstmaligen und grundlegenden Eintrittes des Glaubens. Man kann gewiß aus dem Keller Dinge aufgetragen bekommen, die bisher nicht auf dem Tische standen, aber das ist doch nur dann möglich, wenn sie früher einmal in den Keller getragen worden sind.

8. Wir müssen im Zusammenhang unserer Entwicklung hier noch auf zweierlei aufmerksam machen. Wenn der Glaube zu einem dauernden Zustand des Geisteslebens wird, so verbindet er sich, wie wir sahen, naturgemäß mit der Reflexion des Verstandes. Das heißt über seinen subjektiven Bestand wie über den in diesem beschlossenen objektiven Inhalt werden mit innerer Notwendigkeit Gedanken gebildet, die durch diesen wie jenen veranlaßt sind. Das sind die Glaubensgedanken. Sie sind nicht identisch mit der theoretischen Behandlung des Glaubens, denn diese bildet Gedanken über den Glauben, während es sich hier um Gedanken handelt, die aus der Intuition und Volition, die das Wesen des Glaubens ausmacht, hervorquellen. Diese Gedanken haben also selbst religiöse Art oder schaffen die religiöse Erkenntnis in den Menschen. Zu dieser gehört dann auch die Stellungnahme zu den geschichtlichen Tatsachen der evangelischen Überlieferung. Denn es ist freilich so, daß die Idee ihre Fülle in diese geschichtliche Erscheinung ausschüttet, über deren Vergegenwärtigung sie in dem Glauben aufleuchtet. Wie nun aber nicht der Bericht dieser Tatsachen, sondern die Enthüllung ihres Sinnes und ihrer Bedeutung die von dem Geiste Gottes getragene Offenbarung ist (Bd. I, 252 ff.), so wird der Glaube sich in erster Linie ebenfalls auf diesen Offenbarungsinhalt richten und von ihm aus sich der betreffenden Tatsachen bemächtigen. Der wissenschaftlichen Kritik an diesen Tatsachen kann der Glaube daher eine souveräne Erhabenheit entgegenstellen, sofern er der Idee dieses Geschehens und damit auch des

Grundgefüges der Tatsachen, in denen sie sich erschlossen hat, gewiß ist. Der Glaube als solcher, so lange er nicht von unverständigen und fanatischen Theologen in die Irre geführt wird, ist weder zu ständiger Furcht vor der kritischen Arbeit der Wissenschaft verurteilt noch hat er die Neigung zu den Resultaten dieser Arbeit von heute auf morgen Stellung zu nehmen. Erst ein Glaube, dem die Beziehung zu dem lebendigen Gott zu schwinden droht und der sich daher selbst langweilig wird, sucht Zerstreuung, in der Aufregung über die Siege oder Niederlagen der biblischen Kritik. Die Gedanken des lebendigen Glaubens kreisen um eine andere Sonne und werden daher durch diese Probleme, die an die Sonne selbst nicht heranreichen, wenig bewegt. Im übrigen kann es im Hinblick auf die individuelle Anlage des Menschen und seine besonderen Lebenserfahrungen und Anschauungen nicht wundernehmen, daß die Glaubensgedanken individuell verschieden sind, so sehr sie, wenn sie wirklich aus dem Glauben hervorgehen, in der Sache letztlich übereinkommen werden. Man wird daher sich in acht nehmen müssen aus solchen Differenzen der Gedanken, wie sie etwa die verschiedenen Konfessionen, Richtungen, aber auch die Individuen derselben Gemeinschaft trennen, ohne weiteres auf Defekte in dem religiösen Glauben selbst zu schließen.

Der andere Punkt, um dem es sich handelt, ist die Erhaltung des Glaubens. Es verhält sich nämlich nicht so, als wenn der subjektive Bestand des Glaubens in der Seele absulut konstant wäre. Wir haben eine solche Konstanz des Glaubens in der menschlichen Seele Jesu nachgewiesen und dabei erkannt, weshalb sie bei dem „Anfänger und Vollender des Glaubens“ sachlich notwendig war (S. 187). Nun könnte man sich allerdings vorstellen, daß der Glaube auch bei den Jüngern Jesu in der nämlichen Konstanz aufträte oder — was auf dasselbe herauskommt — daß sie von der Sünde mit einem Schlage völlig befreit würden. Aber das ist, wie die tägliche Erfahrung zeigt, nicht Wirklichkeit geworden. Naheliegende Gründe, die in der Art des Menschenwesens wurzeln, können hierfür angeführt werden (vgl. S. 510). Der Sachverhalt ist der, daß zu Zeiten in dem gläubigen Menschen der böse Wille wieder die Oberhand gewinnt und dadurch das Empfangsorgan des Glaubens gelähmt und somit der Empfang der Anregungen des heil. Geistes

unterbrochen wird. Das hat dann zur Folge, daß indem Unglaube die Seele wieder leitet, sie der erneuernden Kraft des Geistes und der Beziehung zu Christus, wie sie der Glaube in sich faßt, verlustig geht. Jeder Sündenfall und jedes Abweichen von der Bahn des heil. Geistes ist in diesem Aussetzen des Glaubens begründet, wie die Ethik es weiter auszuführen hat (vgl. m. Ethik § 43). Indem nun aber dieses Aussetzen dem Menschen alsbald an den Übeln, die es mit sich führt, als Defekt zu Bewußtsein kommt und andererseits die einmal eingeschlagene Richtung des Glaubens in der Seele fortwirkt, entsteht in ihr ein Unlustgefühl, das wir als Reue bezeichnen (Ethik § 44, 3). Dies Unlustgefühl, dessen vollen Druck nur der, in welchem der Glaube als Richtung besteht (S. 509), zu empfinden vermag, dient aber, wie überhaupt die auf die Sünde folgende Unlust (S. 31 f.), dazu die Seele den fortgesetzten Wirkungen des Geistes wieder zugänglich zu machen. Das heißt, die unterdrückte Rezeptivität des Willens zur Hinnahme des Wirkens Gottes und die intuitive Anschauung des Erlösers und seiner Kraft samt dem Vertrauen auf Gottes Gnade treten in voller Kraft wieder auf, sodaß der Bruch in dem Glauben und dadurch in dem gesamten neuen Leben überwunden wird. Diese Beobachtung ist deshalb von Wichtigkeit, weil sie erkennen läßt, daß der Glaube keineswegs wie ein ein für allemal hergestellter natürlicher Zustand, der sich dann von selbst psychologisch weiter entfaltet, angesehen werden darf. Zwar ist es der Wille Gottes den, in welchem er Glauben erweckt, in ihm zu erhalten, aber dieser Wille schließt den unerprobten Fortbestand des Glaubens nicht in sich, wie die Erfahrung lehrt. Hierdurch wird der Glaube aber auch nicht der Erschlaffung verfallen, die gewohnheitsmäßige Geisteszustände bedroht, sondern indem in wiederholentlichen Ansätzen die neue Einstellung des Geistes erhalten werden muß, wird auf die ursprüngliche Frische des Glaubens Bestand haben.

9. Nachdem wir jetzt ein Verständnis von dem Wesen des Glaubens gewonnen haben, wollen wir einen Blick in das Neue Testament werfen, um uns über das Verhältnis seiner Aussagen vom Glauben zu unserer Darlegung zu verständigen. Daß der Glaube durch den Geist im Wort gewirkt wird, haben wir schon S. 505 f. erwähnt. Im Hinblick auf das Eintreten der Gottesherrschaft, wie es sich in dem Wirken seines Geistes dar-

stellt, hat Jesus Glauben an das Evangelium gefordert (Mk. 1, 15). Dieser Herrschaft gegenüber ist der Glaube nichts anderes als Unterwerfung. Wird diese auch nicht ausdrücklich als Werk des Geistes bestimmt; so ist sie doch wie die sonstigen Forderungen Jesu in der Weise eines innerlich wirksamen Anstoßes zu verstehen (vgl. auch Joh. 9, 35—37). Mit aller Deutlichkeit wird der Glaube von Paulus als ein annehmendes Hinhören (*ἀκοὴ πίστεως* Gal. 3, 2. 5) oder als Gehorsam charakterisiert in der Formel *ὑπακοὴ πίστεως* (Röm. 1, 5; 6, 17; 10, 3. 16; 16, 26; 2. Kor. 10, 5. Joh. 3, 36). Es ist die Unterwerfung unter das Wort der Berufung, dessen Verkündiger für sie Gnade empfangen hatten (Röm. 1, 5—7) oder die Hinnahme des Geistes (Gal. 3, 2. 5) und Christi (Kol. 2, 6 f.). Oder der Glaube ist veranlaßt durch die Erfahrung des Göttlichen in den Worten und Werken Christi (Joh. 1, 50; 4, 39. 41 f.; 10, 38; 12, 45 f. 49). Der Glaube ist ein Kommen zu Christus, dem entgegensteht das Nichtannehmen seiner Worte (Joh. 5, 40. 43; 12, 44 ff.). Er ist ein bewußtes Hinnehmen der Worte Christi, sofern sie von Gott sind: *τὰ ῥήματα, ἃ ἔδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς καὶ αὐτοὶ ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς, ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον καὶ ἐπίστευσαν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας* (Joh. 17, 8). Dies Annehmen ist daher indem Glauben auch Erkennen (Joh. 6, 69, 10, 38; 1. Joh. 4, 16). Das Resultat dieser an Christus gewonnenen Erfahrung ist aber die Überzeugung, daß er der von Gott gesandte Erlöser ist (Mt. 27, 42; 16, 17. Lk. 18, 8; 24, 25; Joh. 6, 69; 8, 24; 10, 37 f.; 11, 27; 14, 10; 16, 27. 30). So schloß Johannes sein Evangelium mit der Bemerkung, daß er dies geschrieben, damit die Leser glauben, daß Jesus der Christus und der Sohn Gottes sei und sie durch Glauben in seinem Namen ewiges Leben haben (Joh. 20, 31 vgl. Röm. 10, 9). In diese religiöse Überzeugung werden hiernach auch die Tatsachen der evangelischen Überlieferung, vor allem die Auferstehung Jesu mithereingezogen, indem sie diesen Tatsachen die Heilsbedeutung entnimmt (Röm. 6, 8 f.; 10, 9; 1. Thess. 4, 14; 1. Kor. 15, 14. 17; 2. Kor. 4, 14). Somit ist der Glaube Gehorsam wider das durch Geist das Herz bewegende Wort der Berufung, und zwar ein innerlich veranlaßter Gehorsam, der sich äußert in einem Hinnehmen, Erkennen und Anerkennen Christi und seiner Erlösung. Der Glaube durchläuft im christlichen Leben eine Entwicklung, er bedarf des Wachstums und der Steigerung seiner

Festigkeit (2. Kor. 10, 15; 1. Kor. 2, 6; 16, 3. Kol. 2, 7; Eph. 4, 13. 1. Thess. 3, 10). — Hierzu kommt aber als letzter charakteristischer Zug, daß der Glaube nicht nur Tätigkeit, sondern auch ein Zustand ist, aus dem die nötige Betätigung hervorzugehen vermag. Dieser Zustand ist wie der Glaube als Akt von dem Geist gewirkt. Er ist ein Zustand des Lebens: *τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη* (Röm. 8, 6. 10; 2. Kor. 2, 16 vgl. Eph. 4, 18. 1. Ptr. 3, 7) und dies Leben ist schon in der Gegenwart ewiges Leben, denn der Christus, den die Gläubigen ergriffen haben, ist ewiges Leben und Quell desselben (1. Joh. 1, 2; 5, 20. Joh. 6, 27. 35; 3, 15. 36; 4, 14; 5, 24. 40; 10, 10. 28; 20, 31). Dieser neue Lebenszustand besteht nun aber in Friede und Freude (Röm. 14, 17), Mit dieser Freude ist aber verbunden die Hoffnung: *τῇ ἐλπίδι χαίροντες* (Röm. 12, 12; 1. Ptr. 1, 8; 1. Thess. 2, 19). Der Zusammenhang dieser Begriffe ist besonders deutlich Röm. 15, 13: *ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.* Der Glaube ist daher auch ein Zustand der Hoffnung oder des Vertrauens auf Gott, der seine Verheißung erfüllen wird. So war der Glaube Abrahams Hoffnung oder Vertrauen (Röm. 4, 18: *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν*). Und so ist auch der christliche Glaube ein Zustand der *πεποίθησις*, der *ἐλπίς*, der *ὑπομονή* und der *παρρησία* (Eph. 3, 12. Phil. 1, 6; 2, 24; 2. Thess. 3, 4; 2. Kor. 1, 9f. Hbr. 4, 16; 10, 19. Röm. 8, 25; 4, 18; 1. Thess. 1, 3), also: *ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν* (1. Ptr. 1, 21). Mit dem Glauben ist somit ein Zustand gegeben, der als Glauben oder Vertrauen oder Hoffnung — beides ist sachlich dasselbe — zu bezeichnen ist. Hieraus begreift sich dann auch die berühmte Definition Hbr. 11, 1: *ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις* (= Standhaftigkeit vgl. *ὑπομονή* 10, 36; 12, 1), *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων,* die sich besonders gut zu den nachfolgenden Beispielen aus dem Alten Testament schickt. Wie aber die zahlreichen Mahnungen den Glauben zu bewahren zeigen, ist er in dem Leben des Christen inneren Schwankungen ausgesetzt, wie das Wort: *πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ* (Mk. 9, 24) es ergreifend ausdrückt.

10. Nachdem wir, wenn auch nur in den Grundzügen, die biblische Auffassung des Glaubens kennen gelernt haben, müssen wir zusehen, ob unsere eigene Darstellung mit ihr übereinkommt.

Hier steht vor allem im Wege die neuerdings die dogmatische Begriffsbildung beherrschende Definition, der Heilsglaube sei seinem Wesen nach Vertrauen oder Zuversicht. Die Nachwirkung der Definition Hbr. 11, 1, die Verbindung des Glaubens mit dem Glauben Abrahams, deren sich Paulus bei seiner Entwicklung der Rechtfertigung bedient, vor allem aber die Furcht durch Übernahme des altdogmatischen Assensus dem Irrtum Vorschub zu leisten, als gehöre die Annahme einer fixierten Lehre zum religiösen Glauben — das sind die Hauptgründe, aus welchen sich die Vorliebe für die Definition des Glaubens als Vertrauen begreift. Allein diese Definition ist einseitig und reicht auch zur Erklärung der Stellung, welche dem Glauben in der Rechtfertigung zukommt, nicht aus. Man denkt es sich etwa so, daß über der Anschauung der Worte und Taten Jesu in der Seele ein Zustand des Vertrauens zu Gott, der uns liebt, entstehe. Nun stehen aber diesem Vertrauen allzeit empirische Erscheinungen und Erlebnisse entgegen, die sein Entstehen nicht zulassen oder, wenn er doch entstanden sein sollte, sein Bestehen immer wieder erschüttern müßten. Wir sind einverstanden mit der üblichen Kritik der alten Assensuslehre, aber diese bot doch wenigstens den Versuch einer Erklärung der Entstehung des Vertrauens, den wir in den modernen Darstellungen zumeist vermissen müssen. Soll der Gefühlszustand des Vertrauens oder der Hoffnung, denn beide meinen dasselbe, in seiner tiefen Wurzelung und in seiner ungeheuren Tragkraft auch bei schwerster Belastung, wie sie gerade hier in die Erscheinung tritt, entstehen und bestehen können, so bedarf er einer weit festeren und tieferen Begründung als sie hergestellt zu werden pflegt. Wir haben diese kennen gelernt in der durch den absoluten Geist bestimmten neuen Selbstbestimmung des Menschen sowie in der Erleuchtung der Vernunft durch die Idee der Erlösung, welche beide den Menschen innerlich zu der Hinnahme der Wirkungen des Geistes antreiben. Aus dieser von dem Geist gewirkten Revolution des ganzen inneren Menschen begreift sich Entstehung wie Bestand des erhabenen neuen Lebensgefühls, das seine Spitze in dem Vertrauen findet, daß trotz alles Neins der alltäglichen Empirie es bei dem ewigen Ja Gottes sein Bewenden haben müsse. Man kann dawider vielleicht einwenden, daß die Erregungen von Wille und Vernunft, von denen wir reden, nicht als konstant angesehen

werden können, während das Vertrauen „unerschütterlich" bleibe. Es ist zuzugestehen, daß Gefühlszustände sich unter Umständen länger in der Seele behaupten als die geistigen Erregungen oder Erfahrungen, aus denen sie hervorgegangen sind. Aber trotzdem würden sie, wenn letztere überhaupt verschwänden, sich nicht erhalten, oder doch nur in der Form einer wehmütigen Erinnerung je und dann einmal wieder auftauchen. Wenn es sich bei dem Glauben, sofern er echt ist, wirklich so verhält, daß er trotz des jeweiligen Aussetzens seiner Akte Fortbestand hat, so ist dies nicht in der Fortdauer des Gefühlszustandes des Vertrauens begründet, sondern wie dieser Zustand selbst in der Art des Glaubens als einer umfassenden neuen Richtung und Gesinnung des Menschen (vgl. S. 509). Indem diese sich als von Gott gewirkt, trotz des zeitweiligen Aussetzens der Glaubensakte, in der Grundeinstellung von Wille und Vernunft erhält, begreift sich also auch der Fortbestand des Vertrauens. Aber diese Gefühlsstimmung ist nicht der eigentliche Anlaß die wirksame Nähe Gottes hinzunehmen, sondern sie ruht selbst auf der latent gewordenen, aber doch noch wirksamen Willenseinstellung und Vernunfterkenntnis in bezug auf den gnädigen Gott, kann aber freilich zur Wiederaufnahme der aktiven Beziehung zu Gott erheblich mit beitragen. Will man also den Glauben als Zustand in der Kürze als Vertrauen bezeichnen, so ist dawider nichts einzuwenden, wenn man nur in acht behält, daß dabei die Richtung auf Gehorsam und Erkenntnis als Grund dieses Zustandes vorausgesetzt ist. — Vielleicht ist es nicht überflüssig hierbei die Mißdeutung abzuwehren, als handle es sich schließlich doch nur um eine Wiederaufnahme des alten Assensusglaubens. Die Alten haben freilich recht, wenn sie den Glauben von dem Geist Gottes gewirkt werden lassen, aber sie haben sicher unrecht, wenn sie dies auf die intellektuelle Anerkennung der „Lehre" beziehen. Aber ich brauche dies und die positive Auffassung des Glaubens, die früher dargelegt ist (S. 506 ff.), nicht zu wiederholen. Jeder, der sie zu verstehen sich die Mühe genommen hat, wird diesen Einwand als nichtig durchschauen.

Die Frage S. 517 war, inwieweit die urchristliche Auffassung des Glaubens der unseren konform ist. Nun haben die biblischen Autoren in praktischen Anlässen ihre Gedanken über den Glauben dargestellt, es wäre also von vornherein verkehrt eine allseitig

begründete Theorie bei ihnen zu erwarten. Indessen scheint es sicher zu sein, daß die Grundzüge ihrer Gedanken auch in unserer Darstellung zu ihrem Recht gekommen sind. Es sind etwa folgende. Durch den heil. Geist im Wort wird der Glaube gewirkt als das Empfangsorgan zur Hinnahme Christi und der Erlösung. Der Glaube ist daher Gehorsam wider den ihn schaffenden und ihn mit seinem Willen erfüllenden Gott. Er ist zugleich aber ein Erleuchtetwerden durch den Geist Gottes und daher Erkennen Gottes, Christi und der Erlösung, wobei der eigentümliche persönliche Gemeinschaftscharakter in dem biblischen Begriff des Erkennens nicht außer acht zu lassen ist. In diesem von Gott gewirkten Hinnehmen der von ihm geschenkten Gaben und Anregungen besteht daher auch für die neutestamentlichen Männer das eigentliche Wesen des Glaubens. Wenn aber der Glaube zu einem regelmäßigen Zustande des Gefühls und Bewußtseins wird, ist er als Lebensgefühl oder als Freude und Vertrauen zu Gott zu bezeichnen. Somit dürfen wir den neutestamentlichen Grundlinien im Verständnis des Glaubens nach allen Richtungen hin folgen, wie jetzt klar ist.

Wenn man aber fragt, wie diese Erkenntnis kurz für die praktische Verwendung zusammengefaßt werden kann, so dürfte sich folgende Ordnung empfehlen: der von Gesetzesgehorsam völlig verschiedene, weil von Gott selbst gewirkte Gehorsam, die Erleuchtung, die Hinnahme dessen, was Gott unserem Glauben zum Inhalt gibt, dies alles als eine dauernde der Sünde entgegengesetzte neue Richtung und Stellung des Menschen zu Gott, an die sich anschließt ein hierdurch gewirkter neuer Lebenszustand der Freude und des Vertrauens. Das sind durchweg einfache und gemeinverständliche Begriffe, die sich auch durch Analogien aus dem sonstigen geistigen Leben erläutern lassen. Kurz gefaßt, könnte es dann etwa heißen: Glaube ist der Gehorsam, den der heil. Geist durch das Evangelium uns schenkt, damit wir den Erlöser Christus in unseren Herzen dauernd wirken lassen und dadurch zum Vertrauen zu Gott, unserem Vater kommen. Die triadische Gliederung dieser praktischen Definition entspricht sowohl der umfassenden Beziehung zu dem Gott der Offenbarung als auch dem in der Praxis üblichen Anschluß an die drei Glaubensartikel.

11. Ist der Glaube als das seelische Organ zum Empfang

und Besitz der Erlösung erkannt, so erhebt sich weiter die Frage, worin denn die Erlösung, sofern sie von dem Glauben erfaßt und besessen wird, besteht oder welchen Inhalt der Geist dem von ihm gewirkten Glauben zuführt. Da der Geist oder das Evangelium von Christus kommt und zu Christus treibt, so ist die Frage zunächst einfach dahin zu beantworten, daß Christus der Erlöser der Inhalt des Glaubens ist. Anders ausgedrückt, der von Christus hergestellte neue Bund oder auch die erlösende Gottesherrschaft ist der Inhalt des Erlösungsglaubens. Wir erinnern uns hierbei zunächst an die den genannten Formeln entsprechende Zusammenfassung des Werkes Christi in die beiden Gedanken der Sündenvergebung und der Erneuerung. Damit ist in der Tat in dem Gesamtzusammenhang unserer Gedanken (Sünde, Christologie und Christi Werk) der umfassende Ausdruck dafür gefunden, was als Inhalt des Erlösungsglaubens in Betracht kommen kann. Aber es bedarf jetzt, wo es sich um die Annahme des Inhaltes im Glauben seitens des sündigen Menschen handelt, einer genaueren Erwägung dessen, wie dieser Inhalt zum Eigentum des Menschen wird.

Wir haben in der Darstellung des Werkes Christi unseren Ausgang von der Sündenvergebung genommen. Es läge daher nahe hier das gleiche zu tun. Aber es handelte sich dort darum das Erlösungswerk objektiv oder sozusagen von dem Standort Gottes her zu begreifen und dabei ist freilich der Wille zu vergeben die Voraussetzung der Tat der Erneuerung. Hier dagegen soll der Weg verfolgt werden, auf dem der Mensch zur Aneignung der Erlösung gelangt. Da nun diese Aneignung sich durch Glauben vollzieht, dieser aber eine Wirkung der Erneuerung ist, so werden wir jetzt unseren Ausgang bei dem erneuernden Wirken des Geistes nehmen, wie es Ausfluß ist der von Christus in die Geschichte eingeführten Erneuerung, und zwar hier in bezug auf die einzelnen Personen. Aber wenn wir in der früher gegebenen Übersicht (§ 45) über die Wirkungen des Geistes nur diesen als das wirksame Subjekt behandelten, müssen wir in dem jetzigen Zusammenhang hervorheben, in welchen menschlichen Bewegungen dieses Wirken des Geistes vermöge des Glaubens angenommen wird. Da aber schon bei der Darstellung der *actus gratiae applicatricis* hierauf Bezug genommen ist, wenn auch nur sekundär (vgl. auch oben Nr. 6), so werden

wir uns jetzt kurz fassen können. Es handelt sich also sozusagen darum, daß wir bei den Gliedern der Heilsordnung die Vorzeichen umkehren, also etwa statt von der transitiven von der intransitiven Erneuerung, Bekehrung, Heiligung usw. sprechen. Dies ist zunächst in bezug auf den Glauben geschehen, indem wir ihn als das von dem Geist geschaffene Organ zur Hinnahme der Wirkungen desselben sowie des diese ermöglichenden Erlösers Christus verstehen lehrten. Was tut nun aber die Seele, wenn diese Wirkungen durch den Glauben in sie hineingezogen werden? Wenn wir nur antworten würden, sie nimmt sie hin, so würde dadurch nichts Neues gesagt, sondern nur das, was wir von der Rezeptivität des Wollens und Erkennens in dem Glauben erkannt haben, wiederholt werden. Wir orientieren uns am besten über die seelischen Phänomene, die hier in Betracht kommen, wenn wir an die grundlegenden Akte des Willens und der Vernunft in dem Glauben anknüpfen. Nun handelte es sich aber bei dem Glauben darum, daß der menschliche Wille von Gott so bestimmt wird, daß er das hinnimmt, was Gott in ihm wirkt. Der Zweck Gottes bei diesem Wirken ist aber, daß die seinem erlösenden Herrscherwillen entsprechende Gemeinschaft der Erlösten oder das Reich Gottes verwirklicht werde. Somit unterwirft er die einzelnen Personen derart seinem Willen, daß sie das, was er will, an sich verwirklichen und dadurch zugleich Organe seines erlösenden Willens für andere oder Diener zur Herstellung des Reiches Gottes werden. Gott liebt also als Erlöser die Menschen so, daß sie nicht nur rezeptiv, sondern dann auch aktiv das wollen, was er will, daß sie also nicht nur seine Herrschaft annehmen wollen, sondern auch Organe und Diener dieser Herrschaft werden wollen, das heißt aber, sich und andere zu Gliedern des Reiches Gottes machen wollen. Man kommt also nicht anders unter die erlösende Gottesherrschaft als indem man zugleich des Zweckes dieser inne wird und sich ihm hingibt (vgl. Ethik § 31, 8. 9). Indem die Bekehrten dies aktiv wollen, treten sie nicht nur in eine persönliche, sondern auch in eine wirksame Lebensgemeinschaft mit Gott, sie alle werden *συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Kol. 4, 11), *θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί* (1. Kor. 3, 9; 2. Kor. 6, 1; 3. Joh. 8). Sofern Gott in diese Willensgemeinschaft mit den Menschen tritt, liebt er sie (Bd. I, 322) und sofern die Menschen sich dem ihnen offenbar

werdenden Zwecke Gottes hingeben, lieben sie ihn. Die tiefste Form der Gemeinschaft zwischen geistigen Wesen ist die der Gemeinschaft des letzten Zweckes und damit der gegenseitigen Förderung der innersten Regungen und Bestrebungen. Da nun aber Gottes Zweck sich auf das Heil der Menschheit in dem Reiche Gottes richtet, so ist Liebe zu Gott immer zugleich Liebe zu den Menschen, wie aus dem Gesagten klar ist. Weil Gott uns liebt, wie die Erlösung zeigt und das *πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης* dies in uns bewährt (2. Tim. 1, 7; 1. Joh. 4, 10. 13; Röm. 5, 5; 8, 35. 37. 39; 15, 30), deshalb lieben wir Gott (1. Joh. 4, 19). Die Christen sind daher die Gott oder Christus Liebenden (1. Kor. 2, 9; 8, 3; Röm. 8, 28; 1. Ptr. 1, 8; Jak. 1, 12; 2, 5; Hbr. 6, 10). Und weiter ist dann mit der Liebe zu Gott auch die Liebe zu den Brüdern gesetzt (1. Joh. 4, 11. 21; Joh. 21, 15 ff.). Hierdurch wird das Gesetz erfüllt (Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14; Mt. 12, 12; 22, 40). Aber freilich ist es eine *καινὴ ἐντολή*, um die es sich hier handelt (Joh. 13, 34; 15, 10. 12. 17; 14, 15. 21). Dem Inhalt nach ist dies Gebot Christi (Gal. 6, 2) von früher her bekannt, aber neu an ihm ist, daß jetzt das Licht in die Welt gekommen ist und daß daher der Mensch als der aus Gott Geborene Gott und die Brüder liebt (1. Joh. 2, 7—12; 5, 1—3). Der Christ ist daher kein *ἄνομος*, aber auch nicht dem alten Gesetz unterworfen, sondern Geist ist die Autorität seines Lebens geworden oder er ist ein *ἔννομος Χριστοῦ* (1. Kor. 9, 21). Das heißt, die alte Liebesforderung tritt in den Rahmen des neuen Bundes, in dem Gott dem Menschen nicht nur Gebote gibt, sondern die Erfüllung derselben schenkt, ist doch die Liebe von dem Geiste Gottes gewirkt (Gal. 5, 22; 1. Thess. 4, 9; Eph. 5, 9). Die Liebe ist also zunächst der gute Wille Gott und den Brüdern zu dienen (vgl Gal. 5, 13). Aber dieser Dienst soll sich den gegebenen Bedürfnissen entsprechend in dem *ἀγαθοποιεῖν* (1. Ptr. 2, 15. 20; 3, 17; 4, 19; 3. Joh. 11) oder in *ἔργα ἀγαθά* darstellen (2. Kor. 9, 8; Kol. 1, 10; Eph. 2, 10; 2. Thess. 2, 17; 1. Tim. 2, 10; 5, 10; 2. Tim. 2, 21; 3, 17; Tit. 1, 16; 3, 1).

12. Wir haben jetzt den Zusammenhang von Glaube und Liebe erkannt. Der Geist Gottes macht durch das Evangelium von der Erlösung den menschlichen Willen zum Organ der inneren Hinnahme der Wirkungen und Gaben Christi. Dies

ist der Glaube. Die von dem Glauben fortgesetzt empfangenen und besessenen göttlichen Einwirkungen bestimmen den menschlichen Willen aber zu aktiver Betätigung. Die Rezeptivität gegenüber dem antreibenden und gebenden göttlichen Willen mündet also in der Aktivität im Dienst dieses Willens. Und dies letztere ist die Liebe zu Gott und den Menschen, wie gezeigt wurde. Es ist somit nicht ein Zweites oder ganz Neues, daß Liebe in der Seele entsteht, sondern sie ist mit dem Glauben gegeben und von seinem Bestande unabtrennbar. Wenn ein auf die Verwirklichung eines Zweckes gerichteter Wille einen anderen Willen schlechthin bestimmt, so wird letzterer, in dem Maße als er sich ersterem gegenüber rezeptiv verhält, auch zur Verwirklichung jenes Zweckes aktiv werden. Es ist dasselbe, wenn Paulus von *πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη* redet (Gal. 5, 6). Der Glauben erweist sich als eine nach außen hin wirksame Realität in der Liebe, wovon nicht die Rede sein könnte, wenn er in seiner Rezeptivität für sich bliebe. Oder wenn Gehorsam des Glaubens durch die Wiedergeburt in den Seelen vorhanden ist, so hat dies zur selbstverständlichen Konsequenz, daß Liebe geübt wird. *Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς, ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος* (1. Ptr. 1, 22f. vgl. 1. Joh. 5, 1—5). Da aber die Liebe sich als Bruderliebe betätigt, diese aber eine Vielheit von Werken naturgemäß in sich faßt, so ist das Urteil: *ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν* (Jak. 2, 14. 17. 20. 26) vollständig richtig, da in der Tat keine wirkliche Hinnahme der Impulse Gottes denkbar ist ohne die ihr entsprechende aktive Hingabe an den Willen Gottes, die ohne Werke unvollziehbar ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Antwort auf die Frage, von der wir ausgingen, nämlich worin die Erneuerung als Inhalt des Glaubens bestehe (S. 524). Der Glaube nimmt hin die Impulse des Geistes, die sich umsetzen in die aktive Hingabe an Gott oder die Liebe. Somit besteht die Erneuerung in der Schaffung des Glaubens und in der Erweckung der Liebe als des Inhaltes dieses. Oder indem die Impulse des göttlichen Willens von dem Glauben hingenommen werden, entsteht die Hingabe an Gott oder die Liebe. Glaube und Liebe sind psychologisch voneinander zu unterscheiden als

Rezeptivität und Aktivität. Da aber die besondere Aktivität der Liebe nur möglich wird auf Grund der Rezeptivität des Glaubens oder da wir Gott nur lieben, weil wir von ihm geliebt werden, ist es durchaus zutreffend zu sagen, daß der Glaube die Liebe zum Inhalt bekommt. Und zwar geschieht dies in der doppelten Form der Gabe wie der Aufgabe. Der Aufgabe, sofern es sich dabei um eigene freie Willensbetätigung handelt, der Gabe, sofern diese Betätigung auf dem Bestimmtwerden durch den Geist der Liebe beruht. So kann man von der *καινὴ ἐντολή* der Liebe reden und doch kann es heißen: *ἡ ἀγάπη τοῦ ϑεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοϑέντος ἡμῖν* (Röm. 5, 5). Ist nun aber der Glaube in der Art einer neuen Einstellung oder Richtung in der Seele vorhanden und ist er das Empfangsorgan zum Empfang der Antriebe zur Liebe, so muß auch von der Liebe gesagt werden, daß sie nicht nur in einzelnen Akten sich kundgibt, sondern eine dauernde Richtung des Willens ist, die wie der Glaube im ausschließenden Gegensatz zu dem bösen Willen der Sünde steht, vgl. S. 11 f. Der Geist Christi ist also das dauernde Motiv oder das neue das christliche Leben leitende Organ. Sofern aber der Geist Christi für seine Gläubigen das ist, was die alttestamentlichen Gläubigen an der alten Gesetzesordnung hatten, sind die Christen in ihrem sittlichen Leben nicht *ἄνομοι*, sondern *ἔννομοι Χριστοῦ* (1. Kor. 9, 21), das heißt von Christi Geist als unter seiner neuen Ordnung stehend bewegt und geleitet. Die Fülle sittlicher Aufgaben und praktischer Beziehungen, die sich aus der so in dem Menschen von dem Geiste Gottes erweckten Liebe ergeben, sind in der Ethik zu erörtern und können hier nicht einmal angedeutet werden (vgl. Ethik § 33 ff.). Ebensowenig können wir hier den Nachweis führen, daß die gesamte sittliche Betätigung des Christen in der Liebe beschlossen ist.

Wir haben oben S. 523 gezeigt, wie die Wirkungen des heil. Geistes bei der Hervorbringung des Glaubens konkurrieren. Da aber der Geist nicht nur den Glauben sondern auch den aktiven Willen der Liebe hervorruft, so müssen wir jetzt noch darauf verweisen, wie das aktive Streben der Liebe den von dem Glauben hingenommenen Impulsen des Geistes korrespondiert (vgl. 524), nicht nur in seiner positiven Entwicklung, sondern auch in der Selbstbehauptung wider die Sünde. In dieser

Anwendung nehmen die Begriffe der Heilsordnung die Form menschlicher Betätigung an, in welcher der gewöhnliche Sprachgebrauch sie zumeist verwendet. Wir müssen hinzufügen, daß sie in diesem Sinn allesamt das Streben nach Betätigung der Hingabe an Gott oder der Liebe ausdrücken, wobei natürlich der Empfang der hierzu erforderlichen Impulse im Glauben vorausgesetzt ist. Die Berufung und die Wiedergeburt scheinen hierfür nicht in Betracht zu kommen, da man sich nicht selbst berufen oder gebären kann. Indessen kann man sich selbst vorhalten, daß man zu einem Leben der Liebe berufen und wiedergeboren ist und sich auf Grund dessen in der Liebe betätigen. In dem Maße als das Zeugnis Christi in uns beständig wird (1. Kor. 1, 6), können wir uns auch bemühen *βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι* (2. Ptr. 1, 10), wie es durch den Wandel der Liebe geschieht. Und sofern wir als aus Gott geboren in ihm bleiben, werden wir auch selbst der Sünde widerstehen und in Gottes Reich eingehen, wie es durch die positive Betätigung der Liebe geschieht (1. Joh. 3, 6. 9; 5, 18; Joh. 3, 3. 5). Als Berufene und Wiedergeborene werden wir uns also vermöge dessen, was uns geworden ist, auch positiv in der Liebe zu Gott und den Menschen betätigen. Ebenso wird der Mensch, der unter den erneuernden Impulsen des Geistes im Glauben steht, vermöge dieser sich selbst zu erneuern trachten: *μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον* (Röm. 12, 2; 7, 6. Eph. 4, 23. 1. Ptr; 1, 14f.).

Nicht anders verhält es sich mit der Heiligung. Wer von dem heiligen Gott berufen ist, soll auch in seinem Wandel heilig werden oder sein Herz heiligen zur Liebe (1. Ptr. 1, 15. 22; Röm. 6, 19. 22), wie denn das Herz in Heiligkeit bewahrt wird durch Liebe (1. Thess. 3, 13; 4, 3; Eph. 4, 24; 2. Tim. 2, 21; 2. Kor. 7, 1). Wenn also vermöge der Heiligung des Geistes im Glauben der Mensch über diese Welt erhoben wurde, so führt er in der Liebe ein Leben, das sich frei hält von den egoistischen Begierden und den sündhaften Verlockungen der Welt. Das geschieht aber durch den guten Willen der Liebe. Im Glauben werden die Christen geheiligt, in der Liebe heiligen sie sich selbst vermöge der Impulse, die sie im Glauben empfangen. Erst wenn man letzteres mit in Anschlag bringt, versteht man ganz, welche

Bedeutung die Überweltlichkeit der ἅγιοι hat (vgl. S. 488 f.). Sie bedeutet nicht nur, daß Gott sie innerlich über diese Welt erhebt, sodaß sie sich etwa in einem Leben weltabgewandter Askese erschöpfte, sondern sie läßt einen Strom überweltlichen Lebens aus dem Geist Gottes sich in der positiven Liebe der Heiligen in den Weltzusammenhang ergießen. Es gibt inmitten der Welt ein Wollen und Wirken, das nicht von der Welt ist und sich letztlich nicht auf den selbstsüchtigen Genuß ihrer Güter richtet, sondern das aus den Tiefen des Geistes hervor das Füreinanderleben der Menschen, zu dem sie bestimmt sind (Bd. I, 507 f.), still und sicher verwirklicht. Dies Leben ist nicht von der Welt, aber es ist für die Welt. Indem die Christen in Liebe sich selbst heiligen, erhalten sie überweltliche Geistigkeit wirksam im Geschehen der Welt. Wir verstehen aber auch, daß Heiligung nicht nur die Menschen von der Welt befreit, sondern sie auch in ein dauerndes Gemeinschaftsverhältnis zu dem reinen Geist versetzt, dessen Impulse sie durch ihr Leben wirksam werden lassen, indem sie in seiner Liebe seinen überweltlichen Zweck zu verwirklichen trachten. So ist also die Heiligung der Christen ein Fortschreiten in der Liebe und ihren Werken. Die Gemeinschaft zwischen Gott und ihnen, die so entsteht, findet aber auch in der mystischen Vereinigung ihren Ausdruck, sofern auch diese von dem Menschen aktiv oder in der Liebe gesucht und betätigt wird. Wir sind darüber klar, daß die Liebe zu Gott sich in der Liebe zu den von ihm geliebten Menschen bewähren muß. Aber dieser Erkenntnis heftet sich leicht der Irrtum an, als wenn eine persönliche Liebe zu Gott als dem absoluten Geist überhaupt unvollziehbar sei. Diesem Irrtum wird man am besten durch eine geeignete Deutung der *Unio mystica* begegnen können. Die erlebte Erlösung schafft in dem Menschen ein Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott, sofern wir anerkennen müssen, daß Gott uns eines neuen uns sichernden und befriedigenden Lebens teilhaftig macht in der persönlichen Gemeinschaft mit ihm als unserem Vater. Diese Dankbarkeit wird gesteigert durch die Ehrfurcht von dem allwaltenden und doch gnädigen Gott. Indem dies beides zusammenwirkt, entsteht in der Seele die Liebe zu Gott. Man kann ihre Art nur in diesem sittlichen Rahmen begreifen, denn sie hat nichts gemein mit natürlicher oder gar sinnlicher Sympathie, sondern sie ist der Ausdruck

innerster persönlicher, von dankbarer Ehrfurcht getragener Hingabe an Gott und seinen Willen. Wenn dieser uns dann zu der Hingabe an Menschen veranlaßt, so ist die Liebe zu Gott darum nicht ein bloß logischer Grund hierzu oder die Liebe zu den Menschen nur ein Einschwenken auf einen göttlichen Befehl hin, sondern die Liebe zu Gott ist persönliche Hingabe an den gnädigen Gott, die so stark ist, daß sie zu dem regelmäßigen Dienst an den Menschen befähigt. Diese Liebe zu Gott ist also als die andere Seite zu der unmittelbar empfundenen Liebe des heiligen Gottes hinzuzunehmen, um den ganzen Inhalt der *Unio mystica* zu umspannen. Dabei ist hinzuzufügen, daß die Liebe zu Gott auch das wesentliche Motiv des Gebetes ist und daß dies somit nicht nur auf das Bittgebet beschränkt werden darf. Der Geist Gottes, der ein Geist der Gotteskindschaft ist, treibt die Christen an Gott als den Vater anzurufen und leitet an zu dem rechten Gebet (Röm. 8, 15. 26).

Endlich ist die Bekehrung und Erleuchtung unter dem uns hier leitenden Gesichtspunkt der aktiven Betätigung des Christen in der Liebe zu betrachten. Wir hörten schon, daß die Bekehrung häufig als die selbstgewollte Zuwendung zu Gott angesehen wird (S. 494). In diesem Sinn ist sie dann wie die ihr nächstverwandte *μετάνοια* Liebe, die aber auf dem Grunde des Glaubens beruht oder aus ihm hervorgeht. Dabei ist Bekehrung oder Buße natürlich als eine fortgehende Willensbetätigung zu verstehen. — Endlich die Erleuchtung. Wir hörten, daß sie in dem Menschen die Idee der Erlösung in intuitiver Weise hervorruft und ihm dadurch die Möglichkeit eines bewußten Verständnisses seiner neuen Lage gewährt. Hieraus ergibt sich aber für das subjektive Leben der Wille zum Verständnis der Offenbarung oder zur Erleuchtung durch das Licht sowie der Wille sich entsprechend diesem Licht auch aktiv zu betätigen oder aber zu lieben. Für ersteres überlege man solche Gedanken wie Kol. 2, 2f. Eph. 3, 17ff., für letzteres s. 1. Joh. 1, 7: *ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός* (Gott) *ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ ἀλλήλων* (vgl. Joh. 12, 35. 46; 8, 12).

13. Wir haben durch die letzten Erörterungen die früher (§ 45) gegebene Darstellung der Gnadenordnung ergänzt. Dort handelte es sich um das Verständnis der Einwirkungen des heil. Geistes auf die Seele, welche den Glauben hervor-

rufen, erhalten und mit Impulsen erfüllen, hier war die Rede von der Verwirklichung dieser Impulse durch die Liebe zu Gott und den Menschen. Somit ist mit Glaube und Liebe der Gesamteffekt der Wirkungen der erneuernden Tätigkeit des heil. Geistes bezeichnet und zwar so, daß der Geist den Glauben erweckt und mit Impulsen erfüllt, welche von der Liebe aktiv in Wirklichkeit umgesetzt werden. Bei dieser Sachlage ist es durchaus gerechtfertigt, wenn die Schrift das Ganze des neuen Lebens in die Ausdrücke Glaube und Liebe zusammenfaßt (1. Thess. 3, 6; 5, 8; 2. Thess. 1, 3). Aber nicht minder verständlich ist es, wenn zu diesen beiden Stücken die *ἐλπίς* oder die *ὑπομονή* hinzugefügt wird (1. Kor. 13, 13. Kol. 1, 4f.; 1. Thess. 1, 3; 5, 8. 1. Tim. 6, 11. Tit. 2, 2. Röm. 5, 1—5; 12, 6. 9. 13. Eph. 1, 15. 18; 3, 14—19; 4, 2—5). Dadurch wird nämlich der dauernde Zustand des Glaubens als einer Zuversicht (vgl. S. 519f.) noch besonders hervorgehoben, was aus der Bedeutung dieser Seite des Begriffes für die Rechtfertigung wie auch für die Erneuerung begreiflich ist.

Hiermit werden wir aber zu dem anderen Teil unserer jetzigen Aufgabe fortgeführt. Was es heißt, daß der Geist Christi Erlösung den einzelnen Seelen aneignet, war die Frage. Der von dem Geist erzeugte Glaube empfing zunächst die Erneuerung zu dem Leben der Liebe. Er empfängt aber auch zum anderen die Sündenvergebung oder positiv ausgedrückt die Rechtfertigung. Von der Aneignung dieses zweiten Stückes in dem Werk Christi und damit von der Zentrallehre in der dogmatischen Ausprägung des geschichtlichen Protestantismus muß nun gesprochen werden.

Wir wollen zuerst versuchen uns in möglichst knappen Zügen zu vergegenwärtigen, was Paulus unter Rechtfertigung verstanden hat. Wir können dabei voraussetzen, daß *δικαιοῦν* nicht die effektive Gerechtmachung, sondern die ideelle Gerechterklärung bedeutet. Das ergibt sich nicht nur aus dem alttestamentlichen und jüdischen Sprachgebrauch, sondern ist auch in dem Neuen Testament der beherrschende Sprachgebrauch, denn der Gegensatz davon ist *καταδικάζειν* (Mt. 12, 37 vgl. Röm. 8, 33f.) und sie wird gleichgesetzt der Vergebung oder der Nichtanrechnung der Sünden und der Anrechnung des Glaubens (Röm. 4, 5—8. 23f.; 5, 18; 2. Kor. 5, 19 vgl. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14.

1. Joh. 1, 9; 2, 12). Eine weitere Voraussetzung ist, daß alle Menschen Sünder und daher dem Tode verfallen sind und daß das Gesetz nicht, wie die jüdische Theologie wollte, belebende Kraft zu seiner Erfüllung verleiht (Apok. Bar. 45, 2; 46, 3). Es verlangt Taten, die kein Sünder leisten kann, daher kann niemand *ἐξ ἔργων νόμου* gerecht gesprochen werden, sondern das Gesetz macht den Menschen nur schuldig und unterstellt ihn somit dem Zorn Gottes, dem Fluch und dem Tode (Röm. 4, 15; 7, 10; Gal. 2, 16; 3, 10. 12. 21; 5, 3). Nun gab es aber vor dem Gesetz schon eine Verheißung, die sich in dem Werk Christi verwirklicht hat. An dieser Abraham gewordenen Verheißung gewinnt Paulus den Schlüssel zum Verständnis der Gaben der Erlösung. Abraham empfing die Verheißung. Er glaubte ihr und daher 1. erklärte ihn Gott für gerecht und 2. ließ er die Verheißung, die nicht nur ihm, sondern auch seinen Nachkommen galt, an Christus und durch ihn an denen, die an ihn glauben, in Erfüllung gehen (Gal. 3, 16; Röm. 4, 10—25). In dem Verhalten Gottes zu Abraham ist also das Vorbild und die Verheißung dessen gegeben, was durch Christus in der Menschheit verwirklicht werden sollte. Wenn man die beiden Momente, um die es sich handelt, überlegt, so ist es klar, daß sie mit dem Inhalt der Verheißung des neuen Bundes bei Jeremia (vgl. Jes. 59, 20 und 27, 9, zitiert Röm. 11, 26 f.) übereinkommen. Paulus hat nun in der Anwendung der Abrahamsgeschichte auf die Verwirklichung in Christus zweierlei aus der christlichen Erkenntnis in seine Gedanken verwebt. Einmal, daß die Gerechtsprechung nur denen zuteil wird, die an Christus als den von Gott gesandten Sühner glauben (Röm. 3, 25; 4, 24 f.; 5, 8. 19; Gal. 2, 16). Sodann aber, daß dieser Glaube das Empfangsorgan für den Geist ist (Gal. 3, 2. 5. 14) und daß der Segen Abrahams, den die Christen so im Glauben empfangen, das neue Leben im Geist ist, das uns den Zugang zu der Gnade eröffnet (Röm. 5, 1—5. 17. 18. 21), in der Gemeinschaft mit Christus einen neuen Wandel der Heiligung schafft (Röm. 6, 4. 19. 22; 7, 6; 8, 14), vom Druck des Gesetzes befreit und das Gesetz doch erfüllt (7, 1 ff., 4. 6· 8, 4 ff. 9 f.), des ewigen Lebens versichert (Röm. 6, 23; 8, 11. 17) und alle Nöte und Anfechtungen der Welt überwindet (Röm. 8, 18 ff. 28. 31. 35. 38). So wird im Zusammenhang mit Abraham die Gliederung der Gedanken im Galater- wie Römerbrief verständlich, die von der Rechtfertigung aus Glauben

zu der Freiheit vom Gesetz (vgl. Gal. 2, 4; 4, 22 ff.) und dem Leben im Geist führt.

Wir haben dieser zweiten Gedankenreihe im vorstehenden zu entsprechen versucht, jetzt haben wir es mit dem ersten Punkt oder der Rechtfertigung aus Glauben zu tun. Die *δικαιοσύνη*, von der hier die Rede ist, unterfällt drei Gesichtspunkten. Sie ist zuerst *δικαιοσύνη θεοῦ* oder die unwandelbare Treue Gottes, welche die Verheißung erfüllt (Röm. 3, 21 f. 25. 26 vgl. Mt. 5, 6; 1. Joh. 1, 9; 2, 12). Sie ist sodann *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ* als eine von Gott als ein Geschenk freier Gnade dem Sünder durch die Erlösung Christi mitgeteilte ideelle Beschaffenheit (Phil. 3, 9; Röm. 5, 17; 4, 4 f. vgl. Gal. 2, 21; 5, 4), also ist Gott *δικαιῶν* (Röm. 3, 26). Sie ist endlich *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, sofern der Bestand dieses Urteils Gottes den Glauben voraussetzt (Röm. 1, 17; 3, 30; 4, 16; 5, 1; 9, 30; 10, 6; Gal. 3, 8 f. 24; 5, 5). Wir müssen uns dessen erinnern, daß der hier in Betracht kommende Glaube *πίστις Χριστοῦ* ist. *Εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* (Gal. 2, 16; 3, 22; Phil. 1, 29; Röm. 3, 26; 10, 4; Kol. 2, 5; Eph. 3, 12). Christus wird in diesem Zusammenhang als der gedacht, der in Tod und Auferstehung die Erlösung verwirklicht hat. Hiernach ist auch der Sinn des *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* oder *πίστει* (Röm. 3, 28; 5, 1; Gal. 3, 24) zu bemessen. Es ist eine verkürzte Ausdrucksweise, die einen knappen Gegensatz zu der Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken bildet. Der Glaube, an den hier gedacht wird, ist natürlich der Glaube an Christus. Von diesem Glauben heißt es nun nach Genes. 16, 5, er, und nicht die Gesetzeswerke, werde von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet, was in sich schließt, daß Gott wie im allgemeinen bei der Versöhnung der Welt (2. Kor. 5, 19) so auch im Verhältnis zu den einzelnen Sündern die Sünde nicht anrechnet oder sie vergibt (Röm. 4, 5—8). Hiernach könnte es scheinen, als wenn Gott den Glauben als eine Leistung bewerte, die er als Ersatz für die mangelnden Werke gelten lassen will, ähnlich wie die Rabbinen von der זְכוּת אֱמוּנָה lehrten. Dies ist aber sicherlich unrichtig, da vielmehr mit größter Wucht hervorgehoben wird, daß für die Rechtfertigung keinerlei menschliche Leistung in Betracht kommt: *μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν*

διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει (Phil. 3, 9), daß sie also eine reine Gnadengabe ist (Eph. 2, 8; Röm. 5, 17; Gal. 2, 21), da ja Gott den Frevler rechtfertigt (Röm. 4, 5). Zudem zeigt Röm. 4, 23—25 ganz deutlich, daß der Glaube, der zur Anrechnung kommt, zum Inhalt hat die Hingabe Christi in den Tod um der Sünde willen und seine Aufweckung *διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.* Wenn also der Glaube angerechnet werden soll, so ist er nicht als subjektive Leistung gemeint, sondern als Empfänger und Träger des Erlösungswerkes Christi. Das heißt aber, daß das, was von Gott angerechnet wird, nicht der Glaube als solcher sondern Christus als sein objektiver Inhalt ist. Deshalb kann wie der Glaube so auch der Gehorsam Christi als Grund der Rechtfertigung gedacht werden (Röm. 5, 18. 19). Dann aber will die Verwendung des Glaubens bei der Rechtfertigung im Sinn des Paulus nur sagen, daß die Wirkung des in Christus offenbar gewordenen göttlichen Willens Sünde zu vergeben, allen Berufenen gilt, ohne daß irgendein Verdienst in Frage käme. Allerdings müsse aber vorausgesetzt werden, daß der Mensch die Gabe Gottes innerlich in sich aufnimmt, da er sie ja nur so besitzen kann. Dazu bedarf es des Glaubens. Der Glaube ist hier also sicher im Sinn der gehorsamen Hinnahme gemeint. Wenn Abrahams Glaube durch *παρ̕ ἐλπίδα ἐπ̕ ἐλπίδι* gekennzeichnet wird (Röm. 4, 18), so ist einerseits sein eigentümlicher Wert doch auch in der Annahme des göttlichen Wortes zu erblicken, andererseits aber muß erwogen werden, daß es sich bei ihm freilich um Vertrauen auf etwas Künftiges handelte, während die Christen es mit einem gegenwärtigen Gut zu tun haben. Dies gilt bezüglich ihrer Rechtfertigung (Röm. 5, 1. 9; 8, 30; 1. Kor. 1, 30; 6, 11), während allerdings auch ihr Glaube im Hinblick auf die künftige Vollendung im ewigen Leben wie auch gegenüber aller Not und Anfechtung ein Zustand der Hoffnung oder des Vertrauens ist (Röm. 5, 2; 6, 8; 8, 17. 23. 33 ff.).

14. Somit spricht Gott den Sünder gerecht oder vergibt ihm seine Schuld um Christi willen, sofern er die von Christus gewirkte Gerechtigkeit im Glauben hinnimmt. Weil also der Glaube Christus zum Inhalt hat, wird dem Sünder die Sünde nicht mehr angerechnet, sondern sein Glaube ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Es ist also keinerlei menschliches Verdienst Grund der Sündenvergebung, sondern Christus ist der alleinige Grund der Recht-

fertigung. Der Mensch tut dabei nichts als daß er das hinnimmt, was ihm angeboten wird und auch diese Hinnahme ist von der Gnade durch die Berufung in ihm gewirkt. — Aber dieser Gedanke hat verschiedene Deutungen gefunden. Man könnte erstens eine Erklärung wählen, die auf die Linie der katholischen Lehre hinausläuft. Wir hörten, daß der Glaube die Antriebe zur Liebe zum Inhalt bekommt (S. 524 f.). Weiter wird nicht ganz selten die Gerechtigkeit in dem Neuen Testament auch als eine moralische Tugend des Menschen betrachtet, die er erstreben soll oder auch besitzt. So ist wohl schon Gal. 5, 5 gemeint, daß wir durch Geist aus Glauben erwarten *ἐλπίδα δικαιοσύνης*, wo *ἐλπίς* das Hoffnungsgut und *δικαιοσύνη* die moralische Gerechtigkeit bezeichnen wird, für letzteres siehe 2. Kor. 6, 14; 9, 9; 11, 15; Eph. 4, 24; 5, 9; 1. Tim. 6, 11; 2. Tim. 3, 16; Tit. 1, 8; 1. Ptr. 2, 24; 3, 14; 2. Ptr. 2, 5; Hbr. 12, 11. So ist dann auch 1. Joh. 3, 7 zu verstehen: *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν*, wobei freilich vorausgesetzt ist, daß nur der Wiedergeborene die Gerechtigkeit tun kann (1. Joh. 3, 6; 2, 29 vgl. Eph. 2, 10). Ein ähnliches Interesse tritt auch bei Jakobus hervor, wenn er meint, *ἐκ τῶν ἔργων ἐτελειώθη ἡ πίστις* (2, 22. 21. 24). Von hier aus könnte man etwa argumentieren: Gerechtigkeit ist eine sittliche Beschaffenheit des Menschen, Gerechtigkeit wird aber von Gott dem Sünder gegeben, also ist die Rechtfertigung die göttliche Erneuerung des sittlichen Lebens durch die Eingießung der Liebe. Man würde dann die Sündenvergebung als Gottes Anerkennung der von ihm vollzogenen und von dem Menschen ergriffenen und anfangsweise verwirklichten Erneuerung ansehen. Jedenfalls wäre aber das eigentliche Absehen der Rechtfertigung auf die sittliche Erneuerung des Menschen gerichtet. Da aber diese nur in der Form eigener Werke des Menschen verwirklicht werden kann, so wäre zu urteilen, daß das Bewußtsein der Gerechtigkeit die Betätigung in guten Werken voraussetzt und daß es bei treuer Befolgung der göttlichen Gebote wachsen wird, andererseits aber auch im Hinblick auf die sittlichen Schwankungen des Menschen nie zu voller Gewißheit des Heils gelangen kann (vgl. Dogmengesch. III, 427 ff. 588 f. IV, 774 ff.). Es ist nicht bloß die formale Differenz, daß hier *iustificare* im Sinn des Gerechtmachens verstanden wird, was diese Anschauung von Paulus trennt, oder daß hier *iustificatio* genannt wird, was in der evangelischen Dogmatik

renovatio heißt. Der eigentliche Fehler besteht vielmehr darin, daß das Bewußtsein der Sündenvergebung von der eigenen Sittlichkeit des Menschen abhängig gemacht und dadurch seiner Gewißheit beraubt wird. Damit geht aber die Bedeutung der Vergebung für das religiöse Leben verloren.

Im schroffen Gegensatz hierzu steht eine zweite zuerst von Melanchthon vertretene Auffassung, welche den Prozeß der realen Erneuerung nicht bloß logisch, sondern auch sachlich scharf von dem rechtfertigenden Urteil Gottes trennt. Sie ist von der lutherischen Orthodoxie genauer ausgeführt worden. Wir geben sie in der Fassung dieser kurz wieder. Sobald der Glaube da ist, ergreift er die Rechtfertigung. Er kommt also nicht als Verdienst in Betracht, sondern nur als ein *medium ληπτικόν sive receptivum* (Hollaz). Die Rechtfertigung ist nicht eine reale Veränderung im Menschen. *Iustificatio est actus iudicialis isque gratiosus, quo deus satisfactione Christi reconciliatus peccatorem in Christum credentem ab obiectis criminibus absolvit et iustum aestimat atque declarat* (Hollaz). Der Mensch wird dadurch also nicht verändert, sondern nur *extrinsice* in einen *melior status* versetzt. Genauer angesehen, besteht die Rechtfertigung in der *remissio seu nonimputatio peccatorum* und in der *imputatio iustitiae Christi* (Quenstedt). Doch kann man sich auch auf die *remissio* beschränken und die Imputation der Gerechtigkeit Christi als ihre Voraussetzung behandeln (z. B. Baier), jedenfalls hängt beides unlöslich miteinander zusammen. Die Rechtfertigung ist somit in der Imputation des aktiven und passiven Gehorsams Christi auf die Sünder begründet. Sie ist ein realer Akt des infallibeln göttlichen Intellekts und entspricht seinem gerechten Willen. Die Gerechtfertigten sind also wirklich gerecht, aber nicht *per inhaerentiam*, sondern *imputative et per extrinsecam saltem denominationem* (Quenstedt). Demnach ist der Grundgedanke der: durch die *satisfactio vicaria* ist Gott genug geschehen, er überträgt die Gerechtigkeit Christi auf die Sünder und rechnet ihnen daher die Sünden nicht mehr an, sofern sie dies Urteil im Glauben annehmen. Sie sind also vor Gott wirklich gerecht. Zwar ist mit dem Eintritt des Glaubens auch eine sittliche Änderung in dem Menschen erfolgt, aber mit dieser realen Erneuerung hat das ideelle neue Verhältnis zwischen Gott und Mensch schlechterdings nichts zu schaffen. — Diese Auf-

fassung steht und fällt mit der alten Satisfaktionslehre und der Überzeugung, daß der heil. Geist derartige Theorien lehre. Wir haben beides abgelehnt, möchten hier aber noch darauf aufmerksam machen, daß während der Glaube nach der altdogmatischen Auffassung von Anfang an von dem heil. Geist bewegt wird, dieser aus ihm, sofern er die Rechtfertigung empfängt, ausgeschaltet sein soll. Dies ist eine psychologisch unerträgliche Begriffskünstelei.

15. Wir kommen zu dem *dritten* Typus der Rechtfertigung, welcher in den Grundzügen von Luther gelehrt ist (s. Dogmengesch. IV, 238 ff.) und dem wir uns gemäß den in der Lehre vom Werke Christi dargelegten Voraussetzungen (S. 278 f.) anschließen. Wenn der objektive Bestand der Sündenvergebung dadurch erwiesen wird, daß Christus ein neues Leben in dem Menschen wirkt und er seine Durchführung *verbürgt*, so kann es zum persönlichen Empfang der Sündenvergebung nur kommen innerhalb des von Christus erschlossenen neuen Lebens. Wir müssen somit ausgehen von der Wirkung Christi durch den heil. Geist. Dieser erzeugt zunächst den Glauben und gibt diesem zum Inhalt das gesamte erneuernde Wirken Christi. So kommt es zu dem subjektiven Hinnehmen der Wirkungen des Geistes Christi. Dies ist, wie wir S. 511 zeigten, sowohl Willensbewegung als auch religiöse Intuition einer neuen Idee. Der Mensch, der durch Christus eine neue Lebensbewegung empfängt, empfindet an dieser sowohl seinen bisherigen Zustand als Gottesferne wie auch den Eintritt des neuen Lebens als Gottesnähe. Ist nun aber jene Gottesferne durch die Schuld bedingt (S. 27), so kommt *mit dem Eintritt der Gottesnähe in der Erneuerung auch die Aufhebung oder Vergebung der Schuld zu Bewußtsein*. So wird nun aber nicht in der Weise einer logischen Folgerung geurteilt, sondern es ist der *Inhalt der Intuition*, welche zugleich mit dem willentlichen Empfinden der Geistwirkungen eintritt. Oder indem der Gott widerstrebende Wille durch den göttlichen Willen bestimmt wird, entsteht die intuitive Erkenntnis, daß *Gott trotz unserer Schuld uns hinfort nahe sein will* oder daß er, wie das Christuswirken in uns es anzeigt, *unsere Schuld uns nicht mehr anrechnet*, oder daß an die Stelle des Zornes mit der Gottesferne die Gnade mit der Gottesnähe getreten ist, sodaß der Sünder trotz seiner Schuld durch Christus einen freien *Zugang* zu

Gott hat (Röm. 5, 2; Eph. 3, 12; Hbr. 4, 16). Somit ist aber *mit dem Erfahren der Erneuerung zugleich gegeben die Idee der Sündenvergebung*, die ebenso wie jene mit unmittelbarer Gewißheit erlebt wird. Man könnte dies in dem Sinn deuten, als wenn *unser Tun* unter dem Eindruck der erneuernden Wirkung des Geistes Christi der Grund der Sündenvergebung sein soll. Aber diese Deutung würde dem inneren Tatbestand, den wir darlegten, nicht entsprechen. Dieser Tatbestand bestand darin, daß Christus selbst neuschöpferisch in uns tätig wird und daß hierin allein unsere neue Lebenseinstellung als eine umfassende und dauernde begründet ist (vgl. S. 261). Daß der Wille Gottes unseren Willen für immer überwunden hat und überwindet ist das Entscheidende, was wir erleben. Dem entspricht dann auch der Inhalt der neuen in uns emporgetauchten Idee, daß Gott eine *neue Ordnung der Gnade* herstellt oder dann *unsere Schuld uns nicht mehr im Zorn anrechnet*. Das heißt, wie die Erneuerung eine reine Wirkung der Gnade auf unseren Willen ist, so ist die *Sündenvergebung* als Voraussetzung dieser eine *reine Offenbarung der Gnade in unserer Vernunft*. Aber *beide* stehen in einem *unauflöslichen Zusammenhang* miteinander. Wäre nicht Sündenvergebung, so wäre die reale Erneuerung undenkbar. Und wäre nicht Erneuerung, so wäre Sündenvergebung eine bloße Hypothese. *Erneuerung ohne Vergebung* wäre *blind* und *Vergebung ohne Erneuerung* wäre *leer*. Erst indem beide einander deutend und zu einem Ganzen ergänzend in den menschlichen Geist eintreten, vermag dieser sie zu erfassen und zu behalten, vermöge des innerlich notwendigen wechselseitigen Zusammenhanges von Willen und Erkenntnis im Leben des Menschen. Freilich ist also die Rechtfertigung oder Sündenvergebung von dem religiösen wie auch dem sittlichen Inhalt des Glaubens nicht zu trennen, aber dieser kommt dabei in keiner Weise als unser Werk in Betracht, sondern als Werk Christi und wird somit nicht unsicher durch unsere sittlichen Schwankungen, sondern ist gesichert durch die Bürgschaft des in uns wirksam gewordenen Christus (vgl. S. 273).

So ist also mit der Erweckung des Glaubens zugleich diesem der doppelte Inhalt gegeben, den wir als Erneuerung des Willens

und als Erfüllung der Vernunft mit der Idee der Sündenvergebung bezeichnen. — Denken wir an den weiteren Verlauf der Entwicklung des Gläubigen, so wird, indem der Widerstand des sündigen Willens wieder aufkommt, er aber auch von der erneuernden Wirkung Christi überwunden wird, das Wesen und die Schuld der Sünde immer deutlicher im Willen erlebt und von der Vernunft erkannt werden. Wir müssen uns dabei dessen erinnern, daß das Evangelium, wenn es nicht vom Glauben innerlich angeeignet wird, für die Seele zum fordernden und richtenden Gesetz wird (S. 420). Erst wenn der Mensch von dem Evangelium einen inneren Eindruck empfangen hat, vermag er in vollem Umfang Gesetz zu spüren. Die Erinnerung daran, was dies Wort ihm war, bindet ihn immer noch an dies Wort, aber so, daß, weil es ihm dies nicht mehr ist, es ihm nur noch als Forderung zu Bewußtsein kommt. Demgegenüber wird aber auch, wenn wieder die Fortdauer der Überwindung der Sünde durch die Erneuerung erlebt wird, das Bewußtsein, daß Gott Sünde vergibt, vertieft werden. Aus der Intuition der Vergebung gehen dabei dann Glaubensgedanken über sie hervor. Sofern sie jetzt durch Christi Werk besteht, aber vor dem Erleben dieses nicht war und sich auch nur solange erhält, als der Glaube dies Christuswerk hinnimmt, wird die Vernunft den Zusammenhang von Christi Werk und der Vergebung auch positiv zu erfassen angetrieben werden und sich von hier aus der Gedanken von dem stellvertretenden Gehorsam Christi und der Imputation desselben bemächtigen (vgl. S. 280). Die ungeheure Paradoxie, daß Gott die, welche unter seinem Zorn standen, seiner Gnade teilhaft macht und daß Sünder Gott nahen dürfen, fand zunächst ihre Lösung an der Intuition in die Ordnung der Gnade, die Sünde nicht anrechnet, wie es durch die Erweisung der Gnade in der Erneuerung und Verbürgung derselben bewährt wie auch vorausgesetzt wird. Die Fortdauer dieser Ordnung trotz des Widerstandes der Sünde drängt zu der Frage, wodurch dies bewirkt wird, und die Antwort wird gefunden in der Stellvertretung Christi oder der Anrechnung seiner bürgenden Gerechtigkeit an die Menschen. Das sind Gedanken, die aus dem dauernd sich bewährenden Glauben, verbunden mit dem fortgehenden Eindruck der geschichtlichen Überlieferung über Christus, hervorgehen und daher feste Bestandteile des Glaubens werden.

Aber immer muß dabei in acht behalten werden, daß diese Erweiterung der ursprünglichen Intuition in Gedanken — wie die Intuition selbst — eintritt in engster Wechselbeziehung mit der realen Erneuerung des Menschen. Beide werden in denselben Glaubensakten ergriffen und von dem nämlichen Ich zum Lebensinhalt gestaltet in den einander stützenden Willens- und Erkenntnisakten. Dabei aber liegt es nicht so, als wenn die objektive Gnadenwirkung sich veränderte, sondern sie bleibt so wie sie war und bringt dasselbe, was sie von Anfang an brachte, aber der Mensch erweitert seiner Art gemäß in allmählicher Willensgewöhnung und denkender Durchdringung den dem Glauben gegebenen Willens- und Vernunftinhalt.

16. Somit haben wir erkannt, daß der Mensch zugleich mit der Willensbewegung durch die Gnade des gnädigen Willens Gottes um Christi willen Sünde zu vergeben inne wird und zwar so, daß letzteres die Voraussetzung von ersterem ist und ersteres sich durch letzteres verwirklicht. Gott nimmt die Gläubigen um Christi willen zu Kindern und Erben des ewigen Lebens an (Gal. 4, 5. 7; Eph. 1, 5; Röm. 8, 17. 19. 23; 1. Joh. 3, 2) und läßt um dessentwillen den Geist Christi in ihnen als seinen Kindern wirksam werden (Gal. 4, 6; Röm. 8, 14). Aber indem dieser Geist den Glauben wirkt, ist er es, der den Gläubigen bezeugt, daß sie Gottes Kinder sind (Röm. 8, 16) und sie als solche zum Gehorsam gegen Gott antreibt (Eph. 5, 1; 1. Ptr. 1, 14). An diesem Verhältnis, nach dem die Annahme zur Kindschaft die Voraussetzung des Kindseins ist, aber erst im Kindsein die Kindschaft erfaßt wird, kommt die Wechselbeziehung zwischen Rechtfertigung und Erneuerung zu einem einfachen Ausdruck. Es ist also keineswegs so, als wenn die von der Gnade bewirkten sittlichen Taten oder auch das Gewirktwerden solcher durch die Gnade als Grund der Sündenvergebung anzusehen wären, wie wider den ersten der oben gekennzeichneten Typen der Rechtfertigung (S. 535) zu sagen ist. Demgegenüber ist die zweite Auffassung im Recht, wenn sie die Sündenvergebung nicht als Folge der Erneuerung betrachten will (S. 536). Aber sie begeht den Fehler, in ganz abstrakter Weise den einen Faktor von dem anderen abzulösen, während wir der Erfahrung entsprechend von dem inneren Zusammenhang beider ausgehen und ihre fortdauernde Wechselwirkung beachten. Lehrte man also dort: ist Gott ver-

söhnt, so gibt er uns das Bewußtsein eines neuen Seins und regt dann auch ein neues Werden in uns an, so meinen wir: ist Gott versöhnt, so schafft er in uns ein neues Werden, in welchem uns ein neues von Gott gesetztes Sein zu Bewußtsein kommt. Wir wiesen schon früher (S. 510) darauf hin, daß, wenn der Glaube in uns zu einem Zustand oder Lebensgefühl wird, er sich als Vertrauen äußert. Dies gilt sowohl im Hinblick auf die Erneuerung als auch besonders hinsichtlich der Sündenvergebung. Dies Vertrauen besteht somit in dem Gefühl der Nähe Gottes, der dem Sünder seine Schuld nicht anrechnet, letztlich also in dem Bewußtsein auch bei dem letzten Gericht Gott für sich zu haben. Die Gewißheit der Sündenvergebung ist der Vollzug des jüngsten Gerichtes in der Zeit: *τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν· τίς ὁ κατακρίνων;* (Röm. 8, 33). Ist denn aber das in der Sündenvergebung empfangene Urteil Gottes wirklich für immer gültig? Diese Frage ist zu bejahen, sofern der Mensch sich dies Urteil immer aneignet oder glaubt. Auch wenn im täglichen Leben der Lebenszusammenhang mit Gott zeitweilig durchschnitten wird, indem der Glaube aussetzt, wird der Mensch, wofern er den Glauben wieder aufzunehmen vermag, des einmal empfangenen Urteils Gottes in ursprünglicher Kräftigkeit bewußt werden im Hinblick auf die begangenen Sünden, denn wo Glaube ist, da ist auch Vergebung der Sünden und mit ihr zugleich Leben und Seligkeit. Wenn Paulus die Rechtfertigung zugleich mit der Heiligung oder auch der Erneuerung in der Taufe mitgeteilt werden läßt (1. Kor. 6, 11; Tit. 3, 7), so kann das natürlich nicht auf die Kindertaufe bezogen werden (S. 434). Bei der Stellung der Taufe im Urchristentum ist es aber ganz verständlich, daß bei dem Vorgang, der den Christen des Anfanges eines neuen Lebens bewußt werden läßt, auch die Rechtfertigung von ihm ergriffen wird. Dabei ist in keiner Weise an eine Eingießung sakramentaler Gnade oder derartiges zu denken, sondern der zum Bewußtsein seiner selbst kommende Glaube wird eben jetzt auch der Sündenvergebung inne. An dies erstmalige Bewußtwerden der Vergebung knüpft dann, wie gesagt, die Wiederholung dieses Bewußtseins bei Eintritt neuer Sünde und somit die tägliche Vergebung der Sünden an.

17. Paulus hat die Sündenvergebung als Rechtfertigung bezeichnet. Dieser Ausdruck ist im Protestantismus so üblich

geworden, daß man an einen Ersatz für ihn nicht wohl denken kann. Aber es bedarf eines solchen auch nicht. Wollte man etwa die Anwendung der Rechtskategorie beanstanden als in die Erlösungsreligion nicht passend, so könnte das nur auf die juristische Satisfaktionstheorie Anwendung finden, die aber, wie jetzt klar sein dürfte, keineswegs ein integrierender Bestandteil der Rechtfertigung ist. Diese schließt vielmehr ein Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch aus, denn die Gerechterklärung soll gerade den alttestamentlichen Rechtsmaßstab zur Beurteilung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch außer Wirkung setzen. Es ist lediglich Gottes Güte, daß er mit dem Menschen einen neuen Anfang macht, indem er ihn auf den Standpunkt eines Gerechten stellt (*δίκαιοι κατασταθήσονται* Röm. 5, 19), auf dem er ein neues Leben beginnt. Auch die Gedanken der Imputation und der Nichtimputation führen kein gesetzliches Element in die Gedankenfolge ein. Sie sollen nicht ein gesetzliches Dekret aufstellen, sondern die objektive wie die subjektive Möglichkeit der Rechtfertigung zur Anschauung bringen. Sie ist objektiv möglich, weil Christus als Erneuerer und Bürge in der Menschheit wirkt und sie ist subjektiv möglich, weil der Glaube die Menschheit mit ihm verbindet. Jenes entspricht der Realität der Nichtanrechnung der Sünde, dieses der Tatsache, daß der Glaube, d. h. sein Inhalt Christus, den Menschen zur Gerechtigkeit angerechnet wird. Gott will also Sünde nicht anrechnen um des Wirkens Christi willen und er will Christi Wirken zur Gerechtigkeit anrechnen, sofern Glaube es zum bewußten Eigentum des Menschen macht. Motiv und Zweck dieses göttlichen Wollens ist somit die Nichtanrechnung der Sünde, d. h. Vergebung oder Rechtfertigung, das Mittel zur Durchführung dessen ist die Anrechnung des Christus in sich befassenden Glaubens. Oder weil Gott Sünde nicht anrechnen will, hat er Christi Versöhnungswerk gewollt. Daher wird dem Menschen, dem dies Werk im Glauben zum Eigentum wird, die Sünde vergeben.

Es sei hier nochmals daran erinnert (vgl. S. 538), daß dies Bewußtsein, daß Gott nicht mehr Sünde anrechnet, keineswegs ein Produkt der Phantasie oder eine erwünschte Hypothese ist, sondern daß es eine Realität erfaßt. Diese Realität erweist sich aber als solche, einmal sofern sie die notwendige Voraussetzung der empirischen Tatsache der Erneuerung durch Gott ist, dann

aber auch an der besonderen Gestaltung des Werkes Christi als einer bürgenden Vertretung der Menschheit vor Gott, welche die Anrechnung seiner Gerechtigkeit an die Sünder sowohl ermöglicht als auch fordert. Somit sind aber die Gedanken der Nichtzurechnung der Sünde wie der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi als Ausdruck realer Verhältnisse erwiesen und daher ist auch die Wirklichkeit der Sündenvergebung als eine Tat Gottes gesichert. Dem entspricht der erst dem Christentum geläufige Begriff des guten Gewissens. Ist nämlich das Gewissen die Selbstbeurteilung des Menschen nach den von ihm angeeigneten sittlichen Gedanken, so wird der Christ bei dieser Selbstbeurteilung die Sündenvergebung mit in Anschlag bringen und daher seine Schuld unter diesem Gesichtspunkt als vergeben ansehen und dadurch zum inneren Frieden des guten Gewissens gelangen (vgl. 1. Ptr. 3, 21; Hbr. 10, 22; 9, 14 f.).

Wir haben bisher die Sündenvergebung oder Rechtfertigung ebenso wie die Erneuerung als Bestandteile des neuen Bundes betrachtet. Das heißt, sie sind Ordnungen Gottes, an denen der Mensch persönlichen Anteil gewinnt, sofern er sie sich im Glauben aneignet. Sie gelten also der Gemeinde Gottes und insofern auch allen denen, die durch Glauben wirklich ihre Glieder werden. Da aber diese Gläubigen sich als Menschen in einer geistigen Entwicklung befinden, so werden sie auch subjektiv in steigendem Maße der an sich gleichbleibenden göttlichen Ordnung sich bemächtigen, wie wir das bei der Erneuerung, Bekehrung usw. gezeigt haben. Es erhebt sich jetzt die Frage, ob dann auch von Stufen der Rechtfertigung geredet werden kann. Zunächst ist ja eins klar, daß dies unmöglich im Sinn einer sich steigernden göttlichen Tätigkeit gemeint sein kann, wie wir oben sahen. Aber auch wenn man an eine Zunahme des Bewußtseins der Rechtfertigung denken will, unterliegt dies dem schwersten Bedenken. Es ist selbstverständlich, daß mit dem sich vertiefenden Sündenbewußtsein der Christ der Vergebung häufiger und umfassender bedürfen wird als in seinen Anfängen. Aber damit ist keineswegs gesagt, daß die Rechtfertigung selbst für sein Bewußtsein eine Steigerung erfährt. Sie ist in ihrem Wesen Nichtanrechnung der Sünde also ein negativer Begriff. Ein solcher ist aber der Steigerung unfähig. Somit wird auch das Rechtfertigungsbewußtsein in allen Stadien des christlichen Lebens

das gleiche sein. Gerade dies gibt ihm aber seine überragende Stellung in der christlichen Entwicklung.

18. Wir haben jetzt die Bedeutung der Erneuerung und der Rechtfertigung in dem christlichen Leben kennen gelernt. Man kann sich ihr Verhältnis an zwei Kurven veranschaulichen, die von einem Punkte ausgehen und wieder in einem Punkte münden. Der Ausgangspunkt ist Christus und der Endpunkt ist der Glaube. So ist es also klar, daß das, was Christus der sündigen Menschheit bietet, von dem heil. Geist den einzelnen angeeignet und vom Glauben empfangen und besessen wird. In dem Rahmen dieser Begriffe ist somit der Gesamtbestand des persönlichen Christentums zusammengefaßt. An die Stelle des das mittelalterliche Christenleben regulierenden Bußsakramentes hat Luther die evangelische Buße gesetzt in dem Sinn, daß unser Leben soll eine Buße sein. Demgemäß bestimmte der ältere Protestantismus die *poenitentia* als *contritio*, *fides* und *bona opera*. Das Recht hierzu wird jetzt einleuchten. Sofern die Sünde die christliche Entwicklung fortgesetzt hemmt, entsteht in der Seele das Gefühl der Unlust an sich selbst, das wir als Reue bezeichnen. Dies drängt zu dem Glauben, in welchem der Mensch fortdauernd die Absolution oder die Rechtfertigung sowie den erneuernden Antrieb zur Liebe von Gott empfängt. Die Liebe aber leitet die Menschen zu guten Werken an. So ist das Christenleben in der Tat kein ruhendes Sein, sondern ein andauerndes Werden, wie Luther lehrt (vgl. Dogmengesch. IV 1, 240. 251 f. 269 f. 272). Wie das von Christus hergestellte neue Verhältnis der Versöhnung zwischen Gott und Mensch durch das Wirken des Geistes in seiner Gemeinde in den Gliedern dieser ein neues Verhalten zu Gott wie den Menschen hervorbringt, das zu zeigen, war die Aufgabe dieses Abschnittes der Dogmatik. Er entspricht somit positiv der Lehre von dem Werke Christi und negativ der Lehre von der Sünde, indem er aufzeigt, wie die Negation der Sünde in das positive Leben des Glaubens umgewandelt wird. Aber zugleich erkennen wir, wie so der Mensch in das überweltliche und geistige Leben erhoben wird, das seinem ursprünglichen Wesen wie dem Wesen Gottes entspricht. Die Menschheit durchläuft so freilich eine Entwicklung, die aber durch einen doppelten geistigen Bruch bestimmt ist, durch den Bruch Adams mit Gott

und durch den Bruch Christi mit Adam. Dadurch wird Christus der andere Adam (1. Kor. 15, 45—49) oder der neue Anfänger des Menschengeschlechtes, der nicht zum Leben des Todes, sondern zum ewigen Leben echten Menschentums führt (Röm. 5, 19—21).

§ 47. Die Heilsgewißheit und die ewige Erwählung.

1. Wie die ganze bisherige Erörterung das erlösende Wirken Gottes an den einzelnen Seelen so zu erfassen trachtete, daß der göttliche Geist sowohl die Annahme wie den Besitz seiner Anregungen und Güter in dem Menschen wirkt, so werden wir auch in diesem abschließenden Paragraphen vorgehen. Wie also der Erneuerung und der Rechtfertigung bestimmte subjektive Bewegungen und Zustände korrespondierten, so kann auch die Heilsgewißheit nur verstanden werden im Zusammenhang mit einem entsprechenden Wollen Gottes. So begreift sich also die Zusammenordnung der beiden in der Überschrift genannten Begriffe. Wir haben in diesem Bande S. 339ff. sowie Bd. I, 548ff. schon von der göttlichen Erwählung zu reden Anlaß gehabt. Aber erst in dem Zusammenhang mit der Heilsgewißheit wird sich eine allseitige Bestimmung dieses Begriffes finden lassen, wie andererseits unsere Darstellung des Glaubens lückenhaft bliebe, ohne eine Erklärung der ihm eignenden Gewißheit.

2. Wir gehen aus von der subjektiven Seite des Problems. Wir bezeichnen sie mit dem Ausdruck Heilsgewißheit. Man pflegt vielfach diese von der Glaubensgewißheit zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist insofern auch berechtigt, als durch sie dieselbe Sache nach einer doppelten Betrachtung, die man auf sie richtet, bezeichnet wird. Indessen darf hierdurch die Einsicht, daß es sich um die gleiche Sache handelt, nicht verdunkelt werden. Man kann den Unterschied etwa so bestimmen, daß die Glaubensgewißheit die sichere Überzeugung von dem Bestand und der Wirksamkeit der Wahrheiten der christlichen Religion ist, während die Heilsgewißheit die Überzeugung ausdrückt, daß ich vermöge dieser Wahrheiten wirklich erlöst bin. Nun darf aber nicht vergessen werden, daß die Glaubensgewißheit nicht in der Weise jenes zitternden Glaubens Jak. 2, 19 be-

steht, sondern daß es sich bei ihr um Heilsglauben handelt. Ein solcher ist aber nur bei denen vorhanden, die vermöge seiner das Heil sich persönlich angeeignet haben. Wenn sie also ihres Heils oder der σωτηρία, d. i. der Erlösung, im Glauben persönlich gewiß werden, so ist die Glaubensgewißheit sachlich von der Heilsgewißheit offenbar nicht verschieden. Es ist also, wenn wir von letzterer reden, erstere mitgemeint. Somit handelt es sich im Folgenden um die letzte Begründung des christlichen Glaubens überhaupt, der als Heilsglaube sowohl die Glaubens- als die Heilsgewißheit in sich schließt. Dächte man aber bei dem Glauben an die rein objektive Anerkennung der Richtigkeit der christlichen Lehre, so wäre das überhanpt kein Glaube im Sinn des Christentums. Die Aufgabe, die sich erhebt, ist eng verwandt mit der im § 9 (Bd. I, 195 ff.) behandelten, unterscheidet sich aber auch deutlich von ihr. War dort die Absicht den objektiv gültigen Beweis für die Wahrheit des Christentums von der Voraussetzung der Glaubensgewißheit her zu erbringen, so leitet hier die Entstehung letzterer und ihr Zusammenhang mit den religiösen Zentralerlebnissen unsere Gedanken.

Die Glaubensgewißheit ist die gegründete Überzeugung von der Wirklichkeit des durch die religiöse Rezeption gewonnenen geistigen Inhaltes wie von dem diesen wirkenden göttlichen Willen. Sie faßt somit in sich die innere Versicherung von dem Werke Christi und dessen Aneignung durch den heil. Geist wie von der eigenen Sündhaftigkeit und der freien Gnade Gottes, das heißt, von alle dem, was in den beiden vorangegangenen Paragraphen entwickelt oder vorausgesetzt worden ist. Die Gewißheit erstreckt sich also nicht nur auf die gesamte Erlösung oder das Heil, sondern auch auf die Ursachen und Mittel, durch welche diese gewirkt wurde, wie die göttliche Gnade, das Werk Christi und die Tätigkeit des heil. Geistes in der Kirche durch die Gnadenmittel, ohne sich aber als religiöse Gewißheit an sich auch auf die theoretischen Formulierungen dieser Gedanken zu beziehen, denn sie ist ein lediglich auf der Erfahrung des Glaubens beruhendes Urteil. Dies Urteil stellt sich sofort mit dem Eintritt des Heilsglaubens ein und wird durch Wiederholung der gleichen Erfahrung in den weiteren Glaubensakten bewährt. Es umfaßt also dem Wesen des Glaubens entsprechend sowohl die Überzeugung von der Heilskraft seines Inhaltes als von der durch

diese gewirkten persönlichen Erlösung. Diese Überzeugung ist nun aber nicht beschränkt auf den gegenwärtigen Bestand der Erlösung in der Persönlichkeit, sondern beurteilt den erlebten geistigen Wandel als *für alle Zeit und die Ewigkeit gültig und kräftig*. Somit erscheint ihr die *Erneuerung* als *sicherer Anfang des ewigen Lebens* und die *Rechtfertigung* als *das Urteil Gottes*, welches seine Gültigkeit auch in dem *jüngsten Gericht* behauptet. Die Gewißheit begreift also in sich nicht nur die Realität bestimmter Wirkungen und Vorgänge und deren erlösende Kraft, sondern geht auch auf die ein für allemal geltende Art dieser Gaben oder ihre Dauer bis in die Ewigkeit. Nun tritt aber zu diesem eigentümlichen Urteil des Selbstbewußtseins eine Reihe von *Gedanken und Erfahrungen in Widerspruch*. Es ist zunächst die Tatsache der Wandelbarkeit aller menschlichen Urteile über geistigen Besitz oder Zustand, wie sie sich infolge der Entwicklung auf diesem Gebiet einzustellen pflegt. Es scheint also eine derartige Gewißheit vernunftgemäß auf einen bestimmten Zeitraum, in dem neue Entwicklungsmotive nicht eintreten, beschränkt werden zu müssen. Diesem Anlaß zur Beschränkung der Glaubensgewißheit, der mit einer allgemeinen Möglichkeit rechnet, tritt aber eine Wirklichkeit, sie bestätigend, an die Seite. Der Gläubige erlebt nämlich an der Tatsache, daß er trotz seines Glaubens wieder sündigt und daß, wenn das geschieht, die Leitung zwischen ihm und Gott unterbrochen ist, die doch die Grundlage seiner Gewißheit bildet, den realen Beweis dafür, daß das Leben aus Gott mit dem es empfangenden *Glauben* unter Umständen auf lange Zeit *aussetzt* (vgl. S. 516f.).

Dies bekommt aber dadurch erst seine einschneidende Bedeutung, daß der Gläubige als solcher sich nicht nur der Schuld, sondern auch der Macht der Sünde entnommen weiß. Es ist doch nicht eine verstiegene Paradoxie, wenn wir lesen: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* (1. Joh. 3, 9. 6; 2, 29; 5, 18). Wenn die Bewegung des göttlichen Geistes von dem Glauben aufgenommen und von der Liebe in die Tat umgesetzt wird, so sind in der Tat sündlose Handlungen und auch Reihen von solchen möglich (vgl. Ethik § 34, 2). Nun weiß aber Johannes selbst genau, daß es eitel Selbstbetrug wäre, wenn jemand sich für sündlos erklärte oder ein Bekenntnis seiner Sünden ablehnte

(1. Joh. 1, 8. 9; 3, 19f.), wie er denn auch Fürbitte für den Sünder fordert, sofern es sich um eine *ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον* handelt, während freilich die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* hiervon ausgeschlossen bleiben soll (1. Joh. 5, 16f.). Bei letzterer ist an Sünde zu denken, welche grundsätzlich die gewonnene innere Richtung auf die Erlösung aufhebt (vgl. Mt. 12, 31; Hbr. 6, 4ff.), also aus dem Leben heraus- und in den Tod zurückfällt, während die erstgenannte Sünde sich auf ein zeitweiliges Aufgeben der Gottesgemeinschaft in einzelnen Handlungen bezieht. Wir werden also sagen, daß an sich, sofern der Geist in dem Menschen wirksam ist, dieser sich *von der Sünde frei halten* kann und soll, daß er aber in Wirklichkeit immer wieder *in Sünde fallen wird*, jedoch indem er den Geist wieder in sich wirksam werden läßt, sowohl Vergebung als den Antrieb zu dem neuen Leben wieder findet und sich aneignet. Steht der Mensch unter der Gnade, so soll er somit der Sünde sterben und Gott in Christus leben, *ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει* (Röm. 6, 11—14). Also die Herrschaft der Sünde als Richtung in dem Menschen ist gebrochen, so sehr daß er an sich in der Lage wäre sich auch von ihren Begierden und Taten frei zu halten (vgl. S. 509f.). Der Sünder — und damit biegen wir in unseren Zusammenhang zurück — ist also durch die Gnade mit einer neuen Willensrichtung erfüllt, die Bestand hat, auch wenn sie zeitweilig von dem alten Wollen durchbrochen wird. Ob dies neue Wollen, wenn es wirklich da ist, wieder ganz aufgehoben werden kann, wie es bei der „Sünde zum Tode" angenommen zu werden *scheint*, wird später zu überlegen sein.

Doch wie kann denn nun ein Wollen Bestand haben, wenn es jederzeit durch das entgegengesetzte Wollen verdrängt werden kann? Diese Frage wäre freilich unbeantwortbar, wenn wir den ersten Glaubensakt als einen Anfang, dem *zufällig* ähnliche Akte folgen, vorstellen müßten. Wir haben aber erkannt (S. 509), daß es sich hierbei gerade wie bei der ersten Sünde um das Einschlagen einer *neuen Richtung* handelt, die als solche die Sündenrichtung verdrängt, wenn auch die durch letztere gewirkte *Gewohnheit des Handelns* fortbesteht. Die Frage nach der Gewißheit bezieht sich also auf den *lebendigen Fortbestand der Glaubensrichtung*. Durch das Vorhandensein dieser ist es gesichert, daß sie, trotz des Intermittierens der Glaubensakte infolge des Eintrittes von Sünde in den Willen,

wieder in Wirkung treten wird, zumal die Sünde durch die sich ihr anschließende Unlust zurückgedämmt wird (S. 517). Aber, um nicht mißverstanden zu werden, diese Richtung an sich würde zu der Erhaltung der Glaubensgewißheit noch nicht genügen, wenn sie sich nicht auch in entsprechende Akte umsetzte. Diese treten in gegebenen Anlässen auf, also wird auch die durch die Sünde veranlaßte Unlust mit ihrer Ungewißheit zur Auslösung von Glaubensakten dienen. Die neue Gesinnungsrichtung des Glaubens wäre aber nicht das, was ihr Name besagt, wenn sie nicht auch Akte hervorbrächte, das heißt, der wirksamen Nähe Gottes innezuwerden vermöchte. Somit ist also als Träger der Gewißheit freilich der Glaube anzusehen, aber der Glaube als eine neue Willensrichtung, die sich in Akten als lebendig erweist. Dies bezieht sich auf den ganzen Umfang der zur Vergewisserung gelangenden Erlösung mit allen ihren Ursachen und Mitteln (vgl. S. 546). Dabei muß noch hervorgehoben werden, daß der Glaube nicht in allen den Personen vorhanden ist, an die das Evangelium herangekommen ist, sondern daß lebendiger Glaube nur in einem, vielleicht kleinen, Teil derselben besteht.

3. Nachdem wir so den Begriff der Glaubens- oder Heilsgewißheit bestimmt haben, fragt es sich nach ihrem Grunde. Die ältere Theologie konnte im Hinblick auf die Inspiration der Bibel auf unsere Frage etwa antworten: da das, was die Christen glauben, in der von Gott inspirierten Bibel steht, so dürfen sie des Inhaltes ihres Glaubens gewiß sein. Aber diese Lösung ist keine, weil sie das Problem verschiebt. Nicht darum geht die Rede, ob die in Frage stehenden Gedanken objektiv richtig seien, sondern darum, wie wir zum Erleben ihrer Richtigkeit gelangen. Dies hat die alte Theologie ja selbst durch das Heranziehen des Zeugnisses des heil. Geistes als Grund der Anerkennung der Schriftwahrheit bestätigt (Bd. I, 246). Also wäre auch von ihrem Standpunkt her der Nerv unseres Problems nur von dem besonderen Erleben der Offenbarungsgedanken aus zu treffen. Und in der Tat vertritt die alte Dogmatik auch den Gedanken, daß dem Glauben als solchem vermöge des Zeugnisses des Geistes Gewißheit zukomme, und zwar soll das Rechtfertigungsbewußtsein bleiben, wiewohl das jeweilige Aussetzen des Glaubens zugestanden wird. Aber damit ist die Frage, wie denn ohne Glauben Bewußtsein der Rechtfertigung fortbestehen könne, nicht

gelöst. Der Pietismus hat daher die Heilsgewißheit auf die Bewährung des Glaubens durch präzise Erfüllung der guten Werke und den Abscheu vor der Sünde zu gründen versucht. Aber auch diese Lösung läßt sich nicht durchführen, denn die Werke sind nicht minder schwankend als der Glaube, vor allem aber würde ihr Bestand das Heil doch nur unter der Voraussetzung sichern, daß sie aus dem Glauben hervorgehen, womit wir dann wieder auf die Frage zurückgewiesen sind, wie denn Gewißheit des Glaubens möglich ist.

Wir gehen zur Beantwortung der Frage von folgenden Beobachtungen aus. 1. Der Glaube entsteht und besteht nur als eine Wirkung des heil. Geistes in der Berufung. 2. Er hat von seinen ersten Anfängen an die Art einer geistigen Richtung, welche die alte sündhafte Richtung als solche aufhebt. Diese neue Richtung besteht fort, wenn sie auch durch Akte des Unglaubens unterbrochen wird, wie umgekehrt die alte Richtung verdrängt ist, wenn auch vermöge der Gewohnheit und der Einwirkungen der Umgebung Akte der Sünde in dichter Folge auftreten. 3. Der Glaube als Gotteswerk verwirklicht sich nur in einzelnen Personen und nicht in der gesamten Kirche. 4. Die Richtung des Glaubens ist begleitet von einem Zustand starken neuen Lebensgefühls, welches sich in Unlust verwandelt bei jeder Verdrängung des Glaubens durch die Sünde. Das in diesem Gefühl sich ergehende Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott und der Erhabenheit über die Welt mit ihrer Lust und ihrem Leid bezeugt dem Menschen, daß er jetzt erst das geworden ist, was er seinem Wesen nach sein soll und daß hiermit alles in der Welt zu seinem Besten geordnet ist. Diesen Voraussetzungen ist gemeinsam, daß der gesamte neue Lebensstand von Gott ist und von ihm erhalten wird. Gott allein wirkt den Glauben in bestimmten Personen und erhebt sie dadurch zu dem Bewußtsein eines höheren mit ihm geeinten Menschentums, welches der von ihm in der Schöpfung gesetzten Art des Menschen und seiner Beziehung zu den anderen Menschen wie zu der Welt überhaupt entspricht. Es findet also durch die Herstellung des Glaubens und seines Lebensbewußtseins eine *Restitutio in integrum* statt, soweit diese in den gegebenen Weltverhältnissen vollziehbar ist. — Auf Grund dieser Voraussetzungen müssen wir sagen, daß das

Bewegtwerden des eigenen *Willens* durch den *Gotteswillen* der *Grund* der Glaubens- und Heilsgewißheit ist. Nicht nur die Bewegung durch Gott und nicht nur die Selbstbewegung, denn jene geht durch die ganze Welt und diese ist von unserem Wollen unabtrennbar. Aber daß dies schlechthin Freie in uns, nämlich der Wille, nicht nur genötigt wird zu wollen, was er nicht will, sondern auch dies selbst und mit voller Lust zu wollen, wiewohl er es nicht will, — das ist das *Wunder des Glaubens* (vgl. S. 482f.). Wie jedes Wunder trägt es das Zeugnis von Gott her zu sein unmittelbar in sich (vgl. Bd. I, 358). Denn wenn das Unmögliche in mir Wirklichkeit wird, daß ich meine Lebensrichtung, die ich will, wider die entgegengesetzte, die ich nicht will, vertausche und zwar so, daß ich selbst will, was ich nicht will und nicht will, was ich will, so ist dies oder die Entstehung des Glaubens (vgl. S. 475, 505) wie etwas schlechthin Wunderbares so auch etwas *schlechthin Gewisses*. Denn indem ich glaube, *bezeugt sich in meinem Geist die Realität des absoluten Geistes*, sofern nicht denkbar ist, daß die von mir im Einklang mit dem größten Teil der Menschheit frei gewollte Richtung von mir selbstwollend durch die entgegengesetzte ersetzt wird, es sei denn daß das alle Geistigkeit schlechthin bewegende Prinzip des absoluten Geistes hierzu in mir wirksam werde. Dies Urteil, das für die religiöse wie für die wissenschaftliche Betrachtung gleich notwendig ist, findet aber an zwei Tatsachen seine *Bestätigung*. Einmal ist die Umstellung meines Willens zum Glauben *nicht* erfolgt auf Grund äußerer Tradition oder irgendwelcher Vorteile oder auch logischer Beweisgründe. Alle irgend denkbaren natürlichen Motive zu der umfassenden inneren Umstellung scheiden aus oder kommen nur als vorbereitende Anlässe in Betracht. Nicht meine Umwelt und nicht meine Innenwelt trieben mich, sondern aus letzten Tiefen griffen die Arme des Urwillens nach meinem Willen und nun wollte ich was er will. Dies findet daran eine überraschende Bestätigung, daß keine natürliche Anlage, keine Kulturhöhe, keine menschliche oder kirchliche Zusammengehörigkeit als erschöpfende Erklärung für die Entstehung des Glaubens in Betracht kommen, daß aber überall dort, wo von der Erlösung Christi die Rede geht, Kräfte des Urwillens emporzucken: *ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει* (Röm. 9, 18).

Es ist also *von Gott*, *daß der Mensch zum Gauben kommt.* In scharfem Gegensatz zu dem natürlichen Geschehen ist Anfang wie Fortgang des Glaubens. Das behindert seine Gewißheit und fördert sie zugleich, denn es ruft Gegensätze seiner gewohnten Gedankenwelt wieder wach, aber es bewahrt eben hierdurch vor Abschleifung und Fälschung der Eigenart des Glaubens. Indessen der Glaube steht darum nicht in einem allseitigen Gegensatz zu den natürlichen Anlagen und Bedürfnissen des Menschen. Solange dieser die sündhafte Lebensrichtung für die natürliche hält, wird freilich der Glaube mit seinen Inhalten ihm nur als Widerspiel wider das Natürliche erscheinen. Wenn er aber den Glauben als Lebensrichtung in sich aufgenommen hat, wird er in steigendem Maße erkennen, daß zwar Sünde und Glaube einander ausschließen, daß aber der Glaube mit der von ihm ergriffenen Erlösungsordnung auch den Sinn der Schöpfungsordnung erfaßt und ihre Harmonie mit der Erlösungsordnung ihm aufgeht. Das gilt, wie schon gesagt (S. 487), von der Erhebung seines Innenlebens in die Sphäre reiner Geistigkeit durch die Heiligung, von dem guten Gewissen infolge der Sündenvergebung, von der Wiederherstellung eines selbstgewollten sozialen Füreinanderlebens in der menschlichen Gemeinschaft durch die Liebe, von dem Ergreifen eines letzten überweltlichen Zieles, das der Geistigkeit der menschlichen Anlage entspricht und schließlich von dem Gefühl des Vertrauens für alle Zukunft, das zur Überzeugung von dem gütigen und allmächtigen Walten Gottes in der von ihm geschaffenen Welt führt.

4. Also weil der Glaube eine *neue Lebensrichtung* ist, die von Gott in Gegensatz zu dem empirischen Menschenwillen und doch in diesem Willen und durch ihn gewirkt wird, weil dies nicht wie ein natürlicher Prozeß in jedem Menschenwesen, sondern nur in *besonderen Personen* geschieht und weil diese dadurch auf die *Höhe ihres geistigen Menschentums* geführt werden, deshalb ist der *Heilsglaube der Wirklichkeit der erlösenden Gotteskraft gewiß* und deshalb ist *Glaubensgewißheit zugleich Heilsgewißheit*. Diese Momente sind aber *unwandelbar und unverlierbar*, denn sie sind reine Wirkungen des göttlichen Willens, die als solche das ihnen immanente Ziel erreichen müssen, denn der Wille Gottes betätigt sich nie in Velleitäten oder ist nie abhängig

von Bedingungen, die ihm von außen her gesetzt werden, sondern er verwirklicht als das absolute Prinzip alles Geschehens das, was er will. Ebenso muß es aber als unmöglich angesehen werden, daß das von Gott geschaffene und aus der Überwindung des bloß natürlichen Menschentums hervorgegangene neue Menschentum von Gott wieder aufgehoben oder von dem Menschen wieder preisgegeben würde, sofern in ihm die drängenden Anlagen und die geistgemäßen Beziehungen seines Wesens hierdurch zu der ihnen entsprechenden Entwicklung und Verwirklichung geführt werden. Somit kann weder von dem Standort Gottes noch von dem des Menschen her an eine Zerstörung der in dem Glauben sich realisierenden neuen Lebensrichtung gedacht werden. *Der letzte Grund* dessen und somit auch der Gewißheit des Heilsglaubens ist das *in der Erlösung sich vollziehende schöpferische Wirken des göttlichen Willens und die von diesem vorausgesetzte Absicht Gottes Sünde zu vergeben.* Handelte es sich nur um eine natürliche Entwicklung des menschlichen Geisteslebens, so vermöchte eine solche den Gegensatz zu der bösen Richtung des menschlichen Gesamtwillens nicht zu überwinden (vgl. S. 474f.) und daher auch nicht einen stabilen Zustand zu schaffen, der als schlechthin vollkommen Veränderungen durch Entwicklung ausschlösse und somit in sich selbst gewiß wäre. Wenn man dies anerkennt, wird man die Möglichkeit des Eintrittes der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* (S. 548) oder der völligen Zerstörung des *wirklichen* Heilsglaubens in Abrede stellen müssen. Da wir bei anderen Personen den vorhandenen Glaubensstand nicht durchschauen, kann es aber sehr wohl eintreten, daß eine Person, die wir als in dem Glauben wirklicher Wiedergeburt stehend beurteilten, für *unsere* Anschauung dies Leben aufgibt oder der „Sünde zum Tode“ verfällt. In diesem Sinn sind also auch die Erörterungen bei Johannes (S. 548) zu verstehen. Wirklicher Glaube in dem gekennzeichneten Sinne ist daher als unzerstörbar zu bezeichnen.

Wenn nun aber die Glaubensrichtung samt ihren Inhalten stabil sein soll, so fragt es sich, wie denn *in dem Wiedergeborenen Sünde möglich* ist. Darauf ist zu antworten, daß die Sündengewohnheit sowie der soziale Zusammenhang der Sünde es erklären, daß zeitweilig die Glaubensrichtung zurückgedrängt wird und nicht mehr Glaubensakte hervorbringt, sodaß

das Wirken des heil. Geistes in der Seele intermittiert. Wir haben aber gesehen, wie gerade dadurch Zustände in dem Menschen entstehen, die ihn anleiten die Glaubensrichtung wieder zu aktualisieren. Dies wird bei den wirklich Wiedergeborenen, wie gezeigt, stets geschehen. Aber es fragt sich jetzt weiter, ob denn während des Aussetzens der Glaubensakte Heilsgewißheit noch Bestand haben kann. Hierbei muß vor allem beachtet werden, daß, weil Heilsgewißheit Glaubensgewißheit ist, in dem Moment der Sünde, der immer zugleich ein Aufhören der Beziehung zu Gott in sich faßt, also während der sündigen Begierde und ihrer Lust die Heilsgewißheit weder vorhanden ist noch aber auch gesucht wird. Wenn dann aber die Unlust des bösen Gewissens die Sünde zum Bewußtsein bringt, dann wird sich erst das Bedürfnis nach der Heilsgewißheit einstellen und mit diesem zugleich der Glaube wieder gesucht und auch vermöge der in der Seele vorhandenen, wenn auch unterdrückten, Richtung auf ihn gefunden werden. So ist Heilsgewißheit trotz fortbestehender Sünde möglich. Man könnte dies nun so deuten, als wenn der Mensch mitten in seinem Sündenleben und ohne ein Aufgeben desselben aus der theoretischen Überzeugung der Sündenvergebung Heilsgewißheit gewinnen könne. Daß der Rechtfertigungsglaube in dieser Weise mißbraucht worden ist und noch mißbraucht wird, kann nicht geleugnet werden. Aber dieser schlimme Laxismus (vgl. Ethik § 44, 1) ist in der evangelischen Lehre jedenfalls nicht begründet, denn diese erläutert den Rechtfertigungsgedanken durch die Forderung, daß das Christenleben eine Buße sein soll. Dann aber ist durch das Aufdämmern des theoretischen Satzes, daß es Sündenvergebung gibt, noch kein Glaubensakt vollzogen und somit auch nicht Heilsgewißheit erlangt. Diese kann erst wieder eintreten, wenn der Mensch über der Reue um seine Sünde von dem Geist wieder innerlich zu aktueller Hinnahme der Sündenvergebung bewegt wird. Das schließt aber in sich wie den Widerwillen gegen die geschehene Sünde so auch den Willen ihr abzusagen. Man kann also auch hier nicht, wenn man es mit der Sache wie mit den Begriffen ernst nehmen will, den Rechtfertigungsglauben von der durch den Geist gewirkten Glaubensbewegung trennen und jenen zu einer Panacee machen, die den Sünder in seiner Sünde dahin täuscht, als ob er lebe.

5. Dann ist aber erwiesen, daß und wie die Glaubensgewißheit trotz der unaufhörlichen Reaktionen des sündhaften Willens in dem Christen Bestand hat und daß dieser vermöge dieser persönlichen Glaubensgewißheit auch seines Heils gewiß ist. Dieser Glaube hat zum Inhalt die Erlösung, die sowohl rechtfertigt als erneuert. Der Grund dieser Gewißheit ist aber der gnädige Wille Gottes, der unseren Willen so bestimmt, daß wir das hinnehmen, was er uns gibt. Die heilige Liebe Gottes ist zugleich allwirksame Energie. Wenn also Gott gnädig ist, so unterwirft er, denn Erlösung ist zugleich seine Herrschaft. Wer daher unter die Erlösung Gottes kommt, in dem verwirklicht sich zugleich der unwiderstehliche absolute Wille. Dies ist der letzte und unanfechtbare Grund unserer Heilsgewißheit. Man kann diesen Gedanken natürlich auch anders ausdrücken, indem man sich etwa an die Mittel hält, die Gott zur Erreichung seines Zweckes oder der Erlösung der Menschheit in der Geschichte wirksam werden läßt. So kann man dann sagen, das Wort der Berufung oder die Sakramente der Kirche verbürgen uns die Gewißheit. Aber es liegt auf der Hand, daß dies doch nur geschieht, sofern Gottes allmächtige Gnade in ihnen wirksam wird. Oder man kann das geschichtliche Werk Christi als den Gewißheitsgrund bezeichnen. Aber wieder ist dies Werk zur Erzeugung von Glauben und Gewißheit nur dadurch kräftig, daß der ewige Erlösungswille in ihm wirksam offenbar wird. Alle geschichtlichen Ordnungen sind eben doch zur Erlösung wirksam, nur sofern der absolute Wille sie hierzu bestimmt hat.

Wenn aber die Gnade als göttliche erst in der Verbindung mit der Allmacht begriffen werden kann, so muß geurteilt werden, daß die, welche zum Glauben und zu der Erlösung kommen, dies erreichen, sofern Gott es will, während die, welche die Erlösung in der Zeit der geschichtlichen Entwicklung nicht annehmen, von Gott auch für sie nicht bestimmt worden sind. Hieraus ergibt sich eine Reihe von Folgerungen. Wenn nämlich die Berufung das Mittel ist, durch welches der göttliche Geist Glauben schafft, dies aber keineswegs bei allen, die das Evangelium hören, geschieht, so kann auch dies nur so verstanden werden, daß der Geist im Wort nur in denen seine Kraft entfaltet, die Gott hierzu bestimmt und demgemäß auch ihren Lebensweg gestaltet hat. Da aber weiter das

Wort zu Christus als dem Erlöser führt, aber keineswegs alle, die es hören, zu Christus kommen, so ist, wenn man die gegebenen Prämissen gelten läßt, die Erlösung Christi nach Gottes Willen nur für die in der für uns übersehbaren Zeit der Weltentwicklung bestimmt, welche sie wirklich in dieser erreichen. Für sie wird das Wort durch den Geist zum lebenschaffenden Evangelium, für die übrigen bleibt es forderndes Gesetz. Es ist nicht wirkungslos in diesen, es übt auch als Gesetz oder als Weltanschauung und soziale Ordnung weitreichende historische Wirkungen aus. Auch für die Nichterwählten ist also Christus nicht vergeblich in die Welt gekommen. Aber das Letzte und Tiefste, was er wollte, geht ihnen innerlich nicht auf, da der Geist sie nicht zum Glauben im Vollsinn treibt. Besteht aber dieser Unterschied in der Wirkung der Heilsverkündigung und geht diese von demselben Gott aus, der durch sein Weltregiment den gesamten Zusammenhang des Geschehens einheitlich bestimmt, so wird dieser Unterschied sich aus der verschiedenartigen Prädisposition, welche durch Anlage und Lebensführung den Menschen zuteil wird, erklären, sodaß also auch die Gestaltung dieser auf die göttliche Erwählung zurückzuführen ist. Wenn somit alles, was geschieht, von Gott gewollt und gewirkt ist und wenn Christi Werk und das Wirken des heil. Geistes in dieser Welt nur an bestimmten Personen wirksam wird, so soll eben das erlösende Wirken Christi und des Geistes hienieden nur an diesen Personen sich als wirksam erweisen gemäß dem allbestimmenden göttlichen Willen. Man wird allerdings hinzufügen müssen, daß dieser Schluß nur Geltung hat für das Geschehen innerhalb unserer zeitlichen Welt. Die Möglichkeit, daß unter anderen überzeitlichen Verhältnissen die Erlösung sich auch an denen verwirklichen kann, die in ihrem Erdenleben zu ihr in keine innere Beziehung versetzt wurden, kann daher nicht einfach abgeleugnet werden. Wir werden bei der Eschatologie auf die Frage zurückkommen müssen.

6. Man wird nicht leugnen können, daß die entwickelte Gedankenreihe unmittelbar religiöse Art hat und daß sie sich mit Notwendigkeit aus der Erkenntnis Gottes und seiner Gnade ergibt. Trotzdem daß religiöse Geister ersten Ranges sie stets vertreten haben — Paulus, Augustin, Luther, Calvin — sind sie in dem kirchlichen Leben nie eigentlich populär geworden und

heute fast verschollen. Das versteht sich aus dreierlei. Zunächst aus der modernen Betonung der Gleichheit aller Menschen sowie aus der rationalistischen und naturalistischen Abneigung wider die Unerforschlichkeit Gottes als des allbestimmenden Willens. Sodann ist es aber nur ein relativ kleiner Kreis von Menschen, die das gekennzeichnete Bewußtsein besitzen, und sie gerade werden es nur für ihren eigenen Bedarf benützen und es nicht öffentlich verkündigen. Weiter bedürfen aber auch diese Personen der ständigen Mahnung zur Vertiefung und Erweiterung ihres Glaubens ganz wie die übrigen, denn gerade hierdurch wird das einmal gewonnene Bewußtsein des Wirkens Gottes in ihrer Seele erhalten. Sie haben also durchaus keinen Anlaß ihr Bewußtsein der für immer empfangenen Gnade in Gegensatz zu stellen zu der fortdauernden Aufmunterung nach Glauben zu streben und ihn zu betätigen, da ja gerade dies es ist, wessen es zur Erhaltung ihrer Heilsgewißheit bedarf. Indem diese keine andere Quelle als die Wirkung des Geistes im Worte kennt, werden die, welche ihrer inne werden, kein Bedürfnis empfinden sich über die allgemeine Wortverkündigung zu erheben oder sich eine Sonderstellung im Verhältnis zu den sonstigen Gliedern der Kirche zuzuschreiben. Was sie besitzen, ist ja das allgemeine Ziel der kirchlichen Verkündigung und daher einer besonderen Hervorhebung nicht bedürftig. Daher wird aber auch die Kirche gut tun, zwar die Wahrheit, daß Gott allein den Glauben wirkt und daß diesem deshalb Gewißheit innewohnt, kräftig zu betonen, aber sie nicht zu einer konkret undurchführbaren Trennung der „Erwählten" und der „Berufenen" zuzuspitzen. Hieraus versteht es sich aber, daß wiewohl im Leben die festgestellte Wahrheit, daß der Wille Gottes allein Glauben und Gewißheit dort wirkt, wo er will, sich immer bestätigt, die theoretischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, nicht in das Gemeindebewußtsein übergehen und auch nicht überzugehen brauchen. Die Voraussetzung hiervon ist aber natürlich, daß einerseits der positive Gedanke von der Alleinwirksamkeit der Gnade deutlich zum Ausdruck gebracht wird und daß andererseits dem vulgären Semipelagianismus in der Lehre die Wege verlegt werden. Ist das der Fall, dann liegt nichts daran, ob auch die theoretischen Konsequenzen hinsichtlich der Beschränkung des Erlösungswerkes und seiner Anwendung auf die Er-

wählten im diesseitigen Leben, zu Bewußtsein gebracht werden oder nicht.

Nun können aber wider diese Gedanken auch theoretische Einwendungen erhoben werden. Wir müssen ihrer kurz gedenken. Man könnte zunächst sagen, daß der Schluß: die Erlösung erweist sich nur in einem Teil der zu ihr Berufenen als wirksam, also hat sie der Wille Gottes nur für diesen Teil bestimmt, über die Schranken der uns zugänglichen Erkenntnis hinausgehe, sodann aber auch die psychologische Tatsache der Selbstentscheidung der Menschen und deshalb schließlich auch die moralische Schuld bei Ablehnung des Heils aufhebe. Mit diesen drei in sich zusammenhängenden Einwänden haben wir es zu tun. — Was zuerst den erkenntnistheoretischen Einwand anbetrifft, so kann er nicht als berechtigt anerkannt werden. Wir konstruieren ja nicht aus irgendwelchen erschlichenen Voraussetzungen ein Wirken Gottes, sondern wir entnehmen es der legitimen dogmatischen Quelle oder der in dem Glauben wirksamen Offenbarung. Indem diese nur in bestimmten Personen — man denke weiter an die Völker, die nie von der Erlösungsreligion erreicht wurden — wirksam wird, ist der dogmatische Gedanke, daß der Wille Gottes sie also nur diesen Personen in unserer Weltzeit vermeint hat, unvermeidlich und hält sich in strengster Weise an die ihm gegebene Voraussetzung der wirksamen Offenbarung. Wenn man die Offenbarung als Betätigung des göttlichen Willens faßt, ist das einleuchtend. Dächte man dagegen an eine bloße Bekanntmachung gewisser „Wahrheiten", so könnte man eher sagen, daß diese gemeinverständlich seien und es daher an der menschlichen Entscheidung liegen müsse, ob sie akzeptiert werden oder nicht. Mit dieser Auffassung würde man aber offenbar den Boden der Erlösungsreligion verlassen und in die Gesetzesreligion zurückfallen. Wir haben daher keinen Grund unsere Gedanken als erkenntnistheoretisch unzulässig zurückzuziehen. Nun gibt aber die altreformierte Lehre (s. Dogmengesch. IV 2, 661 ff., 683 ff.), mit der wir an diesem Punkt übereinkommen, diesem Gedanken die Ergänzung, daß Gott die Menschen, welche nicht erwählt sind, von Ewigkeit her im Hinblick auf ihre von Gott vorhergesehene, aber nicht vorherbestimmte, Schuld in seiner Gerechtigkeit reprobiert oder zur ewigen Verdammnis bestimmt habe. Wir haben

mit Bewußtsein diese Ergänzung nicht angenommen. Wider sie darf allerdings von der Erkenntnistheorie her der Einwand erhoben werden, daß sie weder aus der dogmatischen Quelle geschöpft noch aus dem dogmatischen Erkenntnisprinzip hergeleitet ist. Sie ist lediglich auf dem Wege einer Schlußfolgerung gewonnen: da die Sünder dem Verderben verfallen sind, es sei denn, daß sie durch Christus erlöst werden, diese aber nicht erlöst sind, so ist das ewige Verderben ihr Los. Allein diese Schlußfolgerung ist in dem Gedanken der erlösenden Gottesherrschaft nicht begründet, hat also auch keinen Platz in einer Darstellung des von dieser gewirkten Lebens. Gegen sie erhebt sich zudem das Bedenken, daß wenn der absolute Geist die geschaffene Geisterwelt durch Erlösung sich wieder unterwerfen will, die Konsequenz des Gedankens darauf führt, daß dieser Wille sich in allen Geistern erschließen wird, ist es doch Gott selbst, der sie den Weg des Widerwollens wider seinen Willen gehen ließ, was freilich auch die reformierten Dogmatiker nicht zu behaupten wagen (vgl. S. 558). Geschieht dies in diesem Weltverlauf notorisch nur in einem Teil der menschlichen Geister, so ist der Gedanke kaum vermeidlich, daß sich der Erlösungswille des absoluten Geistes schließlich in allem, was Geist ist, durchsetzen wird. Man kann diesen Gedanken freilich nicht zu einem positiven dogmatischen Satz verwenden, weil uns die dogmatische Quelle nicht genügend sicheren Stoff dazu bietet. Der Gedanke behält also die Art einer spekulativen Hypothese, aber diese liegt dem Erlösungsprinzip weit näher als der Gedanke der ewigen Vorherbestimmung des weit überwiegenden Teiles der Menschheit zu Höllenstrafen. Im übrigen wird niemand, der auch nur eine Ahnung von Religion oder Wissenschaft hat, an dem trivialen Gerede, daß Gott alle erretten „müsse", weil er sonst „grausam" wäre usw., Gefallen finden. Der religiöse Glaube wird die Schranke seiner Erkenntnis auf diesem Gebiete oft schmerzlich empfinden, aber aus der Stimmung des Vertrauens zu Gottes allwaltender Liebe wird er wie gegenüber den Anklagen des eigenen Herzens so auch gegenüber dieser Verurteilung des größeren Teiles der Menschheit sich zu dem Gedanken erheben, *ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα* (1. Joh. 3, 20). Der Glaube löst nicht alle Rätsel, aber er vertraut dem ewigen Geist, der die Liebe ist.

7. Der zweite Einwand (S. 558) richtete sich auf die Ausschaltung der Freiheit in unserer Darstellung. Wir haben hierüber schon Bd. I, 490ff. das Nötige gesagt. Es hat sich uns auch jetzt wieder ergeben, daß das eben die Art des absoluten Geistes ist, daß er so auf die geschaffenen Geister einwirkt, daß sie selbst in Freiheit das wollen, was er sie wollen läßt. Wenn man also die Freiheit so versteht, wie sie sich wirklich darstellt und sie nicht durch unbesonnene Redensarten *ad hoc* zu einem zweiten Weltprinzip neben Gott steigert, ist kein Grund vorhanden durch die Alleinwirksamkeit der Gnade die Freiheit der Selbstbestimmung als gefährdet zu erklären, weiß doch jedermann, daß auch die Herrschaft der Gesetze des Mechanismus und Organismus der Natur in dem Menschen ihn seiner Freiheit nicht beraubt. Schließlich aber steht diese Auflehnung gegen den allwaltenden Geist auf Grund engster Empirie etwa auf dem Niveau dessen, der die Bewegung der Erde leugnen wollte, da er doch ganz ruhig auf seinem Stuhl sitzt. — Drittens kann wider unsere Sätze geltend gemacht werden, daß die von uns erkannte Wirksamkeit der Gnade in bestimmten Personen die Schuld derer aufhebe, die nicht zu diesen Personen gehören. Diese Schuld wäre aber nur dann zu konstatieren, wenn sie selbst nicht gewollt haben, wiewohl ihnen die Möglichkeit dazu gegeben wurde. So einleuchtend dies Argument zunächst zu sein scheint, so wenig hält es bei genauerer Überlegung Stich. Es handelt sich ja gar nicht darum, daß die betreffenden Menschen durch den Eintritt der Erlösung mit einer Schuld belastet oder neuer Strafe unterstellt werden, sondern vielmehr darum, ob sie zum Bewußtsein der Vergebung und des Nachlasses der Strafe geführt werden Da dies nicht geschieht, so verbleiben sie eben in dem Zustand der Gottesferne, der Schuld wie Strafe in sich schließt, wie früher (S. 27) gezeigt worden ist. Es bedarf also nicht dessen, daß ihnen abermals Schuld und Strafe auferlegt würde. *Οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον. — — Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν* (Joh. 3, 17. 36). Zudem ließe sich ja auch von einer vermehrten Schuld wenigstens derer reden, welche von der Erlösung Kunde erhielten, wenn sie ihnen auch nur in der Weise des Gesetzes zu Bewußtsein gekommen ist (vgl. § 41, 6) und sie

dem Widerstand entgegensetzten. Und dies ist dann ihre Schuld wie Strafe: *ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται* (Joh. 3, 18).

8. Damit sind diese Einwände erledigt. Unser positiver Gedanke war, daß Glaubens- oder Heilsgewißheit dadurch möglich ist, daß Gott nach seinem Willen in bestimmten Personen den Glauben als eine dauernde Richtung wirkt und erhält. Hieraus kann dann gefolgert werden, daß diese Personen von ihm erwählt sind oder er sie vor aller Zeit erkannt, den Vorsatz zu ihrer Erlösung gefaßt und sie für sie bestimmt hat. Wir werden diese Begriffe bei Erwägung der Gedanken des Paulus genauer feststellen. Hier genügt es darauf zu verweisen, daß sie den dem Paulus entlehnten Begriffsapparat bilden, in dem die alte Dogmatik ihre Auffassung der Erwählung entwickelt: *electio, praescientia, decretum, praedestinatio.* Wir wollen nun die Anschauung der alten lutherischen Dogmatik von der Prädestination entwickeln und im Zusammenhang hiermit unsere Auffassung weiter begründen. Nach der lutherischen Dogmatik wird die *voluntas dei generalis* oder *antecedens* unterschieden von der *voluntas dei specialis* oder *subsequens.* Erstere bezeichnet den ernstgemeinten Willen Gottes alle Sünder ohne ihr Verdienst um Christi willen *per ordinaria media* (Wort und Sakrament) zu erlösen. Letztere ist der Wille Gottes diejenigen zu erlösen, von denen er voraussieht, daß sie Christi Verdienst sich im Glauben aneignen und hierbei beharren werden. Auf dieser unfehlbaren göttlichen *praescientia* beruht dann die *electio* oder *praedestinatio* bestimmter Personen zum Heil durch ein *aeternum et immutabile decretum dei.* Dieses Dekret der Prädestination ist demnach einerseits *ordinatum et respectivum,* sofern es die Einhaltung der Heilsordnung und die Annahme derselben durch die Menschen voraussetzt, andererseits aber auch *categoricum et simplex, immutabile et irrevocabile,* sofern die göttliche Präscienz absolut sicher ist und somit auch die, von denen Gott vorhererkannte, daß sie das Heil annehmen und dabei bleiben werden und die er auf Grund dessen zum Heil bestimmte, desselben schlechterdings nicht verlustig gehen können, auch wenn sie in Todsünden verfallen. Diejenigen aber, von denen Gott voraussieht, daß sie die Erlösung nicht annehmen werden, sind von Ewigkeit her der *reprobatio* verfallen. Das *decretum absolutum* der Calvinisten wird abgelehnt, und zwar deshalb weil es der Bezugnahme auf

die freie Entscheidung des Menschen zum Heil ermangle. Dies ziemlich komplizierte Gedankengebilde versteht sich aus den beiden einander entgegengesetzten Absichten, die es beherrschen. Zunächst soll das Heil der Einzelnen im Anschluß an Paulus nur von Gottes Gnade und somit von seiner ewigen Vorherbestimmung abhängig sein und daher dem Glauben gewiß werden. Dann aber soll die freie Wahl des Menschen, die ihm durch die Verwandlung des *servum arbitrium* in ein *liberatum arbitrium* ermöglicht ist, gewahrt bleiben. Die Ausgleichung dieser Gegensätze wird durch die Präscienz Gottes versucht, sodaß Gott seine unwandelbare Wahl vollzieht auf Grund der von ihm vorausgesehenen Wahl der Menschen. Aber diese Verknüpfung der Begriffe bietet zu mannigfacher Beanstandung Anlaß. Zunächst leuchtet Zweck und Sinn der Prädestination nicht ein. Wenn in Wirklichkeit alles an der menschlichen Wahl liegt, so bestimmt der göttliche Wille den Menschen nicht in besonderer Weise und es ist daher auch zwecklos den Begriff der Prädestination einzuführen. Sodann aber ist die hier benützte Vorstellung der Präscienz überhaupt nicht vollziehbar, denn daß Gott alles vorherweiß, kann nur auf Grund dessen behauptet werden, daß er als allmächtig alles wirkt (Bd. I, 421 f.). Da dies aber ausgeschlossen werden soll, vielmehr viele Menschen ihre Entscheidung im Widerspruch zu dem, was Gott will, treffen, so ist diese Einführung der Präscienz nur die Wiederholung einer Formel, der zugleich ihre Grundlage entzogen wird. Endlich aber ist auch nicht zu verstehen, inwiefern diese durchaus von den wandelbaren menschlichen Entschlüssen abhängige Prädestination die Heilsgewißheit sollte begründen können, denn sie besagt ja nicht mehr als daß, sofern der Mensch an dem Heil festhalten will, dies von Gott anerkannt wird. Die Gewißheit hat also die Dauer des menschlichen Entschlusses zum Grunde, nicht aber den göttlichen Willen. Wenn dann aber dieser Entschluß ins Wanken kommt, so schwindet auch die Gewißheit oder ist doch nur auf die Vergegenwärtigung des früher festen menschlichen Willens zur Überwindung seines derzeitigen Schwankens angewiesen. Somit gibt diese Auffassung die Prädestination grundsätzlich auf und kommt dadurch um den letzten Grund der Heilsgewißheit.

9. Wenn wir uns mit der Durchführbarkeit des Prädestinationsgedankens in der Fassung des späteren Luthertums seit

der Konkordienformel (s. Dogmengesch. IV 2, 546 ff.) nicht einverstanden erklären können, so ist noch die Frage zu erheben, wie sich die neutestamentliche Auffassung, wie sie von Paulus dargestellt ist, zu dem uns beschäftigenden Problem verhält. Wir vergegenwärtigen uns zunächst, daß alles, auch die bösen wie die guten Taten der Menschen, durch Gottes *βουλή* und *πρόγνωσις* vorherbestimmt ist (Act. 2, 23; 4, 28; Eph. 2, 10). Die wirksame Berufung Gottes geht demgemäß auch auf einen ewigen göttlichen Ratschluß, auf eine vorzeitliche Auslese und Vorerkenntnis zurück (Röm. 8, 28; 11, 28 f.; 9, 11 f. 23 f.; 2. Thess. 2, 13 f.; 2. Tim. 1, 9; 1. Ptr. 1, 2). Die *κλητοί* sind daher auch *ἐκλεκτοί* (Röm. 16, 13; 2. Tim. 2, 10; Tit. 1, 1; 1. Ptr. 1, 1; Apok. 17, 14), sofern der Geist in ihnen wirksam ist (1. Thess. 1, 4; Kol. 3, 12). Dies bedeutet an sich nicht mehr, als daß es Gott mit der Berufung voller Ernst ist, sofern er selbst es ist, der die Berufenen erwählt hat. Diese seine Erwählung verwirklicht sich somit in den geschichtlichen empirischen Vorgängen der Berufung (Röm. 9, 11 f.; 2. Thess. 2, 13 f.). Damit soll sie aber keineswegs nur als ein natürlicher geschichtlicher Vorgang bezeichnet werden, sondern sie ist ein ewiger göttlicher Vorsatz, *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις* (Röm. 9, 11), *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων* (Eph. 3, 11) und somit auch verbunden mit einem Vorhererkennen (Röm. 11, 2; 8, 29; 1. Ptr. 1, 2) und einer Vorherbestimmung (Röm. 8, 29). Es muß sofort die irrige Deutung des *προέγνω* bei den alten Dogmatikern auf die Präscienz abgeschnitten werden, denn nichts weist bei Paulus auf diesen Gedanken, vielmehr ist auch das *προγιγνώσκειν* in demselben Sinn wie das *γιγνώσκειν* auf die persönliche Beziehung zu deuten, wie ähnlich wir für „lieben" auch sagen „sich für jemand interessieren". Der Begriff ist also nicht anders zu verstehen als z. B. 1. Kor. 13, 12. Die Erwählung oder Vorherbestimmung bezieht sich also auf die einzelnen Gläubigen und sie ist ein ewiger Beschluß des göttlichen Willens, der sich in der Berufung und ihrer Wirkung realisiert. *Ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου . . ., ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ* (Eph. 1, 4—6). Und weiter: *προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βούλησιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* (Eph. 1, 11). Hiernach ist also der neue Lebensstand mit all den Gaben des

Geistes durch Christus vermittelt und beruht letztlich auf der ewigen Erwählung und Bestimmung der Berufenen und Gläubigen (Eph. 1, 3) zum Heil. Dies ist das erste Moment in dem Gedanken der Erwählung und Prädestination: Gottes ewiger Willensbeschluß durch Christus zu erlösen ist der letzte Grund des neuen Lebens der Gläubigen. Dazu kommt als zweites Moment, daß dieser ewige Ratschluß seine Verwirklichung an den einzelnen Personen durch die Berufung findet. Paulus läßt seine große Erörterung über das Leben im Geist, das den Gläubigen und Gerechtfertigten geschenkt wird, auslaufen in den Gedanken, daß ihnen, die sie Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken, sofern sie *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* sind (Röm. 8, 28). Dies wird damit begründet, daß sie als solche einer ewigen Bestimmung Gottes unterstehen, die sich in der Zeit in ihnen verwirklicht hat. „Weil er die, welche er vorhererkannte, auch vorherbestimmte gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes, damit dieser der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei" (Röm. 8, 29). Darauf folgt die früher (S. 469) besprochene Reihe: *προώρισεν, ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν, ἐδόξασεν* (v. 30). Danach bewirkt also die Berufung das konkrete Christenleben mit seinem ganzen Inhalt, sie ist aber begründet in Gottes ewiger Vorherbestimmung. Die Erkenntnis dieses Zusammenhanges dient aber — und das ist das dritte Moment — der Gewißheit, daß wirklich denen, die berufen sind und Gott lieben, nichts schaden und daß keine Macht der Welt oder der Überwelt sie von Gott und seiner Liebe trennen kann (Röm. 8, 31 ff. 35. 38 f.). Zu dieser Gewißheit (*πέπεισμαι* v. 38) führt der erkannte Zusammenhang. Aber auch die angeführten Stellen des Epheserbriefes dienen bei genauerer Überlegung dem Zweck das Leben im Geist, das durch das Wort der Berufung den Gläubigen geworden, als schlechthin gewiß, weil in Gottes ewigem Willen gegründet, zu erweisen (Eph. 1, 3. 13 f.; 3, 11. 12; 2. Tim. 1, 12).

10. Es wäre unüberlegt, in den praktisch motivierten Gedanken des Paulus eine allseitig geschlossene dogmatische Theorie zu suchen. Aber die drei Gedankenzüge, die wir gefunden haben, reichen für unseren Zweck aus. 1. Durch die Berufung wird den einzelnen Personen das Werk Christi als Rechtfertigung und Geistmitteilung wirksam angeeignet. 2. Diese Wirkung der Berufung

ist aber die Verwirklichung der ewigen Wahl oder Vorherbestimmung der Gläubigen. 3. Und eben hierdurch wird der durch die Berufung gewirkte Glaube seiner Erlösung oder des ewigen Heils gewiß. Wir haben nichts anderes und, auf den religiösen Gehalt geblickt, nichts mehr gesagt als in diesen drei biblischen Gedanken enthalten ist. Wollte man aber an Paulus die Frage richten, ob die Berufung der Erwählten irresistibel ist oder ob Christus das Erlöserungswerk nur für die Erwählten ausgeführt habe, so gibt es hierauf bei ihm keine direkte Antwort. Gott will alle erretten (1. Tim. 2, 4), allen gilt die Offenbarung Christi (Tit. 2, 11), selbst für die Geisterwelt ist sein Werk von Bedeutung (Kol. 1, 19f.; Phil. 2, 10; Eph. 1, 10. 20—23), aber diese Offenbarung gilt doch wieder nur den Heiligen Gottes, *οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι* und hierzu ergeht in der Kraft des Geistes das Zeugnis des Paulus (Kol. 1, 26—29). Gottes Erbarmen allein tut es auch menschlichem Ungehorsam gegenüber (Röm. 11, 29—32). Paulus orientiert sich daran, was sich unter den Menschen verwirklicht und dies ist eine Tat Gottes durch die Erlösung in Christus. Wenn Gott die Erlösung offenbaren will, dann wird sie eben im Glauben mit voller Gewißheit offenbar. Das ist der Endeindruck, den seine Erörterungen hinterlassen. Warum dann die übrigen nicht zum Glauben gebracht werden, wie es in bezug auf das Volk Israel für ihn ein brennendes Problem war, das fällt unter die Unerforschlichkeit des göttlichen Willens (Röm. 11, 33). Anders wird das Urteil des Glaubens über diese Dinge nie lauten. Indem aber die Dogmatik im Hinblick auf den von Gott gewirkten Erfolg der Berufung zu Christus diesem Urteil voll zustimmt, wird sie doch nicht umhin können von hier aus gewisse Folgerungen zu ziehen. Sie stellen fest, daß Gott als der Weltregent es für diese Weltzeit so geordnet hat, daß die Erlösung Christi sich nur an den von ihm erwählten Personen verwirklicht, indem der heil. Geist an ihnen derart wirksam wird, daß die Berufung durch das Evangelium Glauben und neues Leben in ihnen schafft. Daß diese Sätze das Zeugnis der Schrift nicht wider sich haben, wird nach dem Obigen einleuchten. Indem nun dies alles auf Gott im umfassenden Sinne, und nicht nur auf den Erlöser und den Geist, zurückgeführt wird, liegt es nahe die göttliche Vorbereitung, die den *σκεύη ἐλέους* von ihm zuteil geworden ist (Röm. 9, 23), auf die Gestaltung ihres

Lebens bis hin zur Erreichung ihres Zieles zu beziehen (vgl. Act. 9, 15 f.). Da aber dies Leben im Zusammenhang der geschichtlichen Gesamtentwicklung steht, muß angenommen werden, daß zwischen dem Verlauf der Geschichte und der Verwirklichung der göttlichen Erwählung eine innere Beziehung besteht (vgl. Bd. I, 548 ff.). Wir werden also die Erwählung bestimmter Personen nicht außer Zusammenhang mit dem Weltplan Gottes und ihre geschichtliche Verwirklichung nicht unabhängig von der Weltregierung in der Geschichte zu denken haben. Die Kultur und Bildung des Volkes, aus der diese Personen hervorgehen und die geistige und physische Entwicklung der Familie, der sie entstammen, werden als vorbereitende Mittel anzusehen sein, die sie dazu prädisponieren die höchste Offenbarung des Geistes, die an ihnen verwirklicht werden soll, in sich aufzunehmen und zu tragen. Wie wir bei Jesus selbst eine derartige geschichtliche Vorbereitung meinten annehmen zu dürfen, so wird es sich ähnlich auch mit denen verhalten, die zu Gliedern seines Leibes vorherbestimmt sind. Die geistige Höhe des Evangeliums, die für die Mehrzahl der Menschen eine Forderung bleibt, senkt sich ihnen in das Herz und wird zu selbstgewolltem geistigen Leben. Nun werden freilich gerade die rechten Gotteskinder es ablehnen, daß sie irgendwelche natürliche Vorbedingungen zum Erleben der Gnade mitgebracht haben. Sie haben darin recht, denn es liegt freilich nicht so, als wenn sie um natürlicher Vorzüge willen erwählt wurden, sondern, umgekehrt, war ihre Erwählung der Grund, daß die Entwicklung ihnen diese Vorzüge brachte. Und wie sie Sünder sind wie alle übrigen, wurden sie nicht erwählt, weil sie an sich von Sünde frei zu werden verdienten, sondern weil Gott sie in dieser Weltzeit schon der Macht des Bösen entnehmen wollte. Von Verdienst und Würdigkeit kann also bei ihnen so wenig wie bei den übrigen die Rede sein. Aber auch diejenigen, welchen das Evangelium nie aufging, sondern die im Christentum nur ein hohes Gesetz wahrzunehmen vermochten, leben nicht umsonst für das Reich Gottes. Ihr Wort und ihr Leben vermag vielen Erwählten Mittel zum ewigen Leben in dieser Zeit zu werden. Und sie dienen weiter dazu, daß die tiefen religiösen Erkenntnisse und sittlichen Ideale in der Welt bekannt und ausgebreitet werden und so zur Kritik der natürlichen Gedanken und Ziele und zu

ihrer Eindämmung gereichen. Das Christentum, wie die Welt es versteht, ist allerdings immer nur Gesetz. Aber auch in dieser Fassung wird es zu einer Quelle des Segens für Kultur und Sittlichkeit der Völker und erhält ihnen daher die Erlösungsfähigkeit wie es auch nach Gottes Ratschluß dazu dient den Weg für das Empfangen wie für die Wirkungsmöglichkeit derer zu bereiten, die der ewige Geist von dem Gesetz zum Evangelium vordringen läßt in der diesseitigen Weltentwicklung. So steht die Erwählung Gottes in mancherlei Beziehung zu der geschichtlichen Entwicklung. Wer das überblickt, für den verliert sie wohl den fremden und paradoxen Zug, der ihr anfangs anhaftet. Unwillkürlich schaut man dann aus, ob nicht die Rätsel der Geschichte von hier aus gedeutet werden dürfen. So würde etwa die religiöse Betrachtung die Tatsache, daß die Völker früher oder später oder überhaupt nicht unter den Einfluß der Erlösungsreligion kommen, aus dem Zusammenhang mit der Erwählung bzw. Nichterwählung gewisser Personen in ihnen zu verstehen versuchen. Nicht minder aber könnte Aufstieg und Niedergang der Geschichte der Völker von hier aus Licht empfangen, sofern das eine wie das andere zur Durchführung der Erwählung dienen kann, andererseits aber auch das Wirken der Erwählten als Leitende oder Leidende zu der Entwicklung der Völker wie ihrer Geschichte mit beitragen wird. Wie Carlyle die Geschichte als Vorbereitung wie Auswirkung der Heroen verstehen wollte, so ließen sich vom christlichen Standpunkt her die Erwählten in den Mittelpunkt der Deutung der Geschichte stellen, ohne dadurch die rein historische Entwicklung aufzuheben. Das könnte auch auf die Geschichte der Kirche selbst Anwendung finden. Aber der Gedanke hat daran seine Schranke, daß wir nicht über historische Mittel zur Feststellung der Erwählten verfügen. Doch es ist immerhin von Bedeutung sich daran erinnern zu lassen, daß die christlichen Persönlichkeiten nach Gottes Weltregierung eine positive, empfangende wie wirkende, Stellung in dem Zusammenhang der Weltgeschichte haben. Aber noch eines muß hier hervorgehoben werden. Wenn die göttliche Erwählung eingeschichtet wird in den Gesamtzusammenhang der Weltregierung, so fällt ein Bedenken fort, das wider sie erhoben werden kann. An sich kann der Gedanke so gefaßt werden, als wenn das Verhältnis Gottes zu der Menschheit sich in eine in sich unzusammenhängende Vielheit von Beziehungen

zu einzelnen Personen auflöse. Dadurch kann, wie etwa das Beispiel Wiklifs zeigt, die Einheit des geschichtlichen Lebens der Kirche gesprengt werden. Wenn nun aber die Erwählung sich nur durch die Berufung verwirklicht und wenn die Erwählten als der eigentliche Kern der Kirche oder die wesentliche Kirche der wirklich Wiedergeborenen betrachtet werden (vgl. S. 340), so sind sie überhaupt nur in der geschichtlichen Kirche denkbar. Wie die Kirche die Bedingungen zu der Durchführung des göttlichen Ratschlusses an den Erwählten schafft und wirksam erhält, so werden diese wiederum Träger des Lebens in der Kirche, denn der Glaube, der ihnen geworden, ist *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Gal. 5, 6). Die Erwählung isoliert also nicht, sondern erweist sich in dem Zusammenhang der Geschichte als ein organisierendes Prinzip ihrer Entwicklung, vgl. auch § 38, 4. 6. 7.

11. Wenn wir unsere Erkenntnis des Seins und Werdens der von Christus erlösten Personen in dem Gedanken der ewigen Erwählung und in der Erwägung des geschichtlichen Zusammenhanges dieser münden lassen, legen wir zugleich eine Probe für den rein theozentrischen Charakter unserer Theologie der erlösenden Gottesherrschaft ab. Nur dann, wenn man vor dieser letzten Konsequenz der Gottesherrschaft nicht zurückscheut, läßt sich von einem Theozentrismus der Theologie reden, denn nur so ist das *sola gratia* gegen einen entwicklungstheoretischen Idealismus oder einen naturalistischen Psychologismus geschützt. Dem gegenüber ist Gottes Wille in Gnade und Allwirksamkeit wirklich als der allbestimmende Urwille anzuerkennen und gegenüber der psychologischen Gleichmacherei die Tatsache zu beleuchten, daß sowenig Kräfte und Gaben der Menschen gleich ausgeteilt sind, so sehr der allbestimmende Wille dies gewollt hat. Daß wir im übrigen die Bedeutung der Entwicklung wie der Psychologie in keiner Weise mißkennen, wird auch unsere Darstellung der Heilsordnung dargetan haben. Aber die letzte Erkenntnis, daß nämlich die sich so darstellende Neugestaltung des Christen eine Tat des sich in Christus wirksam offenbarenden Gottes ist, durfte darum nicht zurückgestellt werden: *sola gratia* und daher *sola fide*. Die Genialität des Paulus letzte religiöse Erlebnisse in präzisen und eindrucksvollen Gedanken zu formulieren, zeigt sich auch in der großen Erörterung Röm. 8, 28—39, auf die wir ja mehrfach Bezug

genommen haben. Sie faßt in der Tat alle Lebensnerven der Heilsordnung gewaltig zusammen. Daher wollen wir diese Gedanken, sie in eigenen Worten ausdeutend, nochmals zusammenfassen: Nichts kann schädigen, hemmen, überwinden, verurteilen die, welche durch Christus in Lebensgemeinschaft mit Gott stehen, ist doch die Berufung, die ihnen diese gebracht, nicht zufällig, sondern Folge eines ewigen Vorsatzes Gottes. Ehe sie geboren, trat Gott in der Ewigkeit in Beziehung zu ihnen und bestimmte sie zu einem Leben reiner Geistigkeit, wie sein Sohn Jesus es als Urbild einer neuen Menschheit gelebt hat und in Ewigkeit lebt. Diese ewige Vorherbestimmung hat Gott in der Zeit an seinen Erwählten ausgeführt durch seinen schöpferischen Ruf an sie. Indem dieser in ihnen Glauben schuf, erhielt der Glaube den doppelten Inhalt der Sündenvergebung oder Rechtfertigung sowie der Höhe geistigen Lebens mit der Liebe zu Gott und hiermit den Anfang ewiger Herrlichkeit. Verhält es sich aber so mit der Berufung derer, die Gott lieb haben, dann sind sie auch dessen gewiß, daß nichts sie trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus dem Herrn offenbar und wirksam ist.

Das ist es um die Gnadenordnung. Ihr Grund ist Gottes ewiger Wille zur Errettung der Gläubigen, ihr Gipfel ist die Heilsgewißheit. Beide werden miteinander verbunden durch Christi Erlösung und die vom Geist getragene, Glauben an ihn schaffende Berufung. Nun ist aber das, was die Berufung in ihren verschiedenen Ausstrahlungen bringt, nicht zeitlich, weltlich, veränderlich, wiewohl es in der Zeit von den Menschen erfaßt wird, sondern es ist als im Urwillen beschlossen überzeitlich, somit keiner Ablehnung oder Entwicklung oder Verbesserung fähig. Sofern also der Glaube von etwas an sich seiendem Ewigen hervorgerufen wird, ist seine Gewißheit unwandelbar und sofern sein Inhalt Urteil wie Tat der ewigen Liebe ist, ist diese Gewißheit Heilsgewißheit.

Viertes Kapitel.

Die Vollendung der Gottesherrschaft in dem ewigen Reiche des Vaters.

§ 48. Die Vollendung der Gemeinschaft mit Gott.

1. Das Wort Vollendung in der Überschrift gibt den Anlaß uns zunächst im allgemeinen über die Aufgabe dieses Kapitels, das nach dem üblichen Sprachgebrauch der Eschatologie gewidmet ist, zu orientieren. Wir haben in den vorigen Kapiteln die von Christus hergestellte Gottesherrschaft sich verwirklichen sehen wie in einer geschichtlichen Menschengemeinschaft so auch an den Mitgliedern dieser. Sowohl die kirchliche Gemeinschaft als auch die Personen in ihr befinden sich in einem Entwicklungsprozeß: *οὔπω ἐφανερώϑη τί ἐσόμεϑα* (1. Joh. 3, 2). Beiden wohnt hierbei eine von dem Geiste Gottes in ihnen gewirkte Zielstrebigkeit inne, welche vermöge dieser ihrer Herkunft sowohl zur Erreichung des Zieles drängt als diese auch als sicher verbürgt. Wie also Gott die von ihm veranlaßte Entwicklung zu ihrem Ziel führen wird, so wird auch die in dieser Entwicklung begriffene Gemeinschaft samt ihren wirklichen Gliedern dies Ziel erreichen. Dies ist der Gegenstand der christlichen Hoffnung, die mit dem Glauben zugleich in der Seele entsteht. Denn wenn der Mensch in die Gemeinschaft mit dem ewigen Gott eintritt, so ist er dadurch auch des ewigen Bestandes dieser Gemeinschaft versichert. Hieraus ergibt sich aber eine doppelte Reihe von Problemen. Der Mensch bleibt trotz der Gnade mit Sünde behaftet und trotz der Gewißheit ewigen Lebens verfällt er dem Tode. Dem gegenüber richtet sich seine Hoffnung darauf, daß das ihm gewordene ewige Leben durch den Tod hindurch ihm erhalten und zu einem Leben der Sündlosigkeit werden wird. Man erkennt leicht, wie diese Hoffnung sich auf keine fremden Elemente erstreckt, sondern unmittelbar mit dem im Glauben empfangenen neuen Leben gegeben ist. Wie kann ich des ewigen Lebens gewiß werden, wenn doch mein Leben dem Tod verfällt und wie kann das mir gewordene sündlose Leben zu wirklicher Sündlosigkeit werden, wenn ich

doch täglich sündige? Dazu kommt aber eine zweite Reihe von Fragen. Das geschichtliche Leben, dem der Christ als solcher eingegliedert ist, soll die Verwirklichung der Gottesherrschaft oder das Reich Gottes sein, aber es ist empirisch gehemmt und gebunden durch den Gegensatz der bösen Welt, wie kann dieser Gegensatz definitiv überwunden werden? Hierzu tritt, daß dies Gemeinschaftleben als geschichtliches mit dem einstigen Untergang des Menschengeschlechtes sein Ende finden muß, wie kann es dann als ewiges Gottesreich fortbestehen? Man könnte diese doppelte Reihe von Fragen auf eine reduzieren wollen, sofern doch mit der Ewigkeit und Sündlosigkeit der Gläubigen auch die Ewigkeit und Sündlosigkeit ihrer Gemeinschaft gegeben ist. So einleuchtend dies auf den ersten Blick zu sein scheint, so wenig stichhaltig ist es bei genauerer Erwägung. Die Existenz der einzelnen Gläubigen enthält an sich den Gedanken einer sie vereinigenden Gemeinschaft nicht in sich, sodaß der Fortbestand der einzelnen Personen den ewigen Bestand ihrer wechselseitigen Beziehung keineswegs sichert. Umgekehrt ist aber auch mit dem ewigen Bestand der Gemeinschaft die völlige Übereinstimmung ihrer Mitglieder nicht gegeben. Nun ist aber der Bestand einer solchen völlig homogenen Gemeinschaft ebensosehr wie die persönliche Seligkeit unmittelbares Bedürfnis der Gläubigen und somit auch Gegenstand ihrer Hoffnung. Da aber dies beides nicht aufeinander reduziert werden kann, ist die von uns in Aussicht genommene gesonderte Behandlung der beiden Problemreihen notwendig. Wir wollen demnach zunächst von dem ewigen und sündlosen Fortbestand der Gläubigen sprechen und darauf von der definitiven Durchsetzung der Gottesherschaft handeln. Man könnte an sich die Reihenfolge umkehren entsprechend dem, daß wir im Vorstehenden zuerst von der Kirche und dann erst von den Gläubigen gesprochen haben. Aber einerseits ist es an diesem Punkt bequem an die unmittelbar vorangegangene Erörterung anzuknüpfen und auch, ähnlich wie wir bei der Lehre vom Menschen (§ 21 und 22) es taten, hier die Lehre vom christlichen Menschen mit einem Blick auf die Geschichte abzuschließen. Andererseits aber ist das, was über die Geschicke der Einzelpersonen gesagt werden kann, nicht nur für die Erkenntnis erheblich viel sicherer, sondern auch sachlich für das religiöse Urteil bedeutungsvoller.

2. Hieran schließt sich die weitere Frage nach der Möglichkeit einer dogmatischen Erkenntnis auf dem Gebiet der Eschatologie. Die ältere Theologie sammelte und ordnete die biblischen Gedanken und meinte gemäß ihrer Inspirationstheorie hierdurch gesicherte Erkenntnis gewonnen zu haben. Aber auch spätere Theologen, welche die Unmöglichkeit dieser Theorie erkannten, haben wenigstens große Bruchstücke aus der biblischen Eschatologie ohne erkenntnistheoretische Prüfung in ihre Darstellungen aufgenommen. Wir sind jedoch auch an diesem Punkte genötigt uns zunächst über die Anwendung der dogmatischen Methode auf den vorliegenden Stoff grundsätzlich zu verständigen. Wir haben bisher den Grundsatz befolgt den biblischen Gedankenstoff nur insofern als dogmatische Quelle zu benützen, als er sich in dem Leben des Glaubens als innerlich notwendige Realität wirksam erwies. Auf diesem Wege war es möglich den gesamten Gedankenstoff der biblischen Soteriologie uns anzueignen ohne dabei in die Gesetzlichkeit des bloßen Buchstabenglaubens zu geraten. Wir werden im ganzen die Schriftgedanken über das ewige Leben der Persönlichkeiten sich auf Grund der bisher angewandten Methode bestätigen sehen. Freilich werden sich schon hier bestimmte Schranken ergeben, sofern gewisse Gedanken sich als bloße Entlehnungen aus älterem religionsgeschichtlichem Material oder nur als logische Konsequenzen zu erkennen geben. In anderem Zusammenhang sind wir schon auf derartigen undurchsichtigen Stoff wie den „pneumatischen Leib" gestoßen, S. 209 f. So gern wir uns von der Tiefe unmittelbarer religiöser Erkenntnis in dem Urchristentum leiten lassen, so wenig können wir die begriffliche Verarbeitung solcher Erkenntnis ohne Nachprüfung übernehmen. Die biblischen Aussagen, mit denen wir es hier zu tun haben, haben die Art prophetischer Rede oder sind Weissagungen. Es ist die Art des Propheten, der von den letzten Dingen redet, daß er in den Tendenzen seiner Zeit mit ihren Gegensätzen und Kämpfen die Ansätze zur Vollendung der geschichtlichen Entwicklung empfindet und daß die einzelnen Ereignisse ihm die Erkenntnis der sie beherrschenden Prinzipien und somit auch des Ausganges des durch sie bestimmten Weges der Geschichte eröffnen. Hierzu gehört nicht nur eine innere Prädisposition, sondern auch eine ihr entsprechende besondere Einwirkung des in den betreffenden

Ereignissen sich offenbarenden göttlichen Willens (vgl. Bd. I, 248 f.). Hieraus ergibt sich aber, daß die prophetische Rede sich in der Regel in dem Rahmen der zeitgeschichtlichen Verhältnisse der Gegenwart des Propheten bewegen wird. Zeitgeschichtliche Ereignisse und Gestalten werden somit zu endgeschichtlichen Typen erweitert und ausgedeutet. So hat die Johannesapokalypse die Anfänge des Gegensatzes zwischen dem römischen Weltreich und der Kirche zum Typus des endgeschichtlichen Kampfes zwischen der Herrschaft der Welt und des Teufels und der Gottesherrschaft gestaltet. Je mehr man die zeitgeschichtliche Bedingtheit dieser Weissagung im einzelnen versteht, desto mehr bewundert man die Kraft des Geistes, die an diesen Anfängen den großen Ausblick auf die letzten Kämpfe der einander widerstrebenden Prinzipien der Welt und der Gottesherrschaft zu erwecken vermocht hat, und das um so mehr als der Apokalyptiker selbst kaum in der Lage gewesen ist die Visionen, die sich ihm aufdrängten, im einzelnen zu deuten. Andererseits freilich bringt dies Gebundensein an die zeitgeschichtlichen Zustände und Formen auch die Schranke der durch die Weissagung gebotenen Erkenntnis zu Bewußtsein. Die einzelnen Geschicke und Aussichten dürfen daher nicht als eigentliche Weissagungen ausgebeutet werden. Es kann sich bei der lehrhaften Verwendung also immer nur um die letzten allgemeinen Gedanken der Weissagung handeln. Diese aber aus den zeitgeschichtlich bedingten Formen der Rede mit Sicherheit auszusondern ist eine Aufgabe, die immer nur mit Vorbehalten sich wird durchführen lassen. Das gleiche gilt natürlich auch von den sonstigen Zukunftsaussagen des Neuen Testamentes etwa hinsichtlich des vorausgesetzten allgemeinen Weltbildes oder sonstiger von der jüdischen Apokalyptik dargebotener Züge.

Nun wächst aber die vorliegende Schwierigkeit in das Ungemessene, wenn wir an die Ausmalungen der Kämpfe der letzten Zeit, an das letzte Gericht und die Höllenschilderungen denken, zumal wenn wir wissen, daß ein großer Teil dieser Anschauungen den jüdischen Apokalypsen entstammt und daß er vielfach von der Weltanschauung und den Spekulationen der Babylonier, Ägypter und Perser beeinflußt ist. Gewiß brauchen sie darum noch nicht „falsch“ zu sein, aber sie verlieren doch im Hinblick auf diese ihre Herkunft die Autorität urchristlicher

Erkenntnis, wenigstens hinsichtlich ihrer Einzelheiten. Oder um es genauer zu sagen, diese Erkenntnis kann ihnen, wenn überhaupt, so nur auf Umwegen entnommen werden. Die von der früheren religionsgeschichtlichen Entwicklung gelieferten Anschauungen und Bilder werden nämlich von einer neuen und eigenartigen Religion nur so aufgenommen, daß sie sie ihren eigenen Grundmotiven und -tendenzen einordnet. Dies kann sich in der Weise einer durchgeführten Umprägung vollziehen, es kann aber auch der überlieferte Stoff im ganzen erhalten bleiben und ihm doch durch den neuen Rahmen, in den er gestellt oder das neue Ziel, auf das er bezogen wird, ein neuer Charakter mitgeteilt werden. Man erinnere sich etwa an die Bezeichnungen Christi in dem Urchristentum und die Bedeutung, die sie innerhalb des neuen religiösen Erlebens dieses gewinnen. Wir haben schon früher gelegentlich darauf verwiesen, daß es ein schwerer methodischer Fehler in der Verwertung religionsgeschichtlicher Erkenntnisse ist, wenn man aus der Identität gewisser Vorstellungs*formen* auf die Gleichheit der religiösen *Inhalte*, denen sie zu Exponenten dienen, kurzerhand schließt. Diese Regel ist auch in bezug auf die eschatologischen Formen im Auge zu behalten. Wenn also etwa überall in der neutestamentlichen Auffassung der letzten Dinge Christus als der Erlösergeist in dem Mittelpunkt steht, so gewinnen diese dadurch eine ganz andere religiöse Bedeutung als die entlehnten Fassungen, in denen sie vorgetragen werden, ursprünglich gehabt haben. Wir werden also bei der Verwertung derartiger Anschauungen in der Dogmatik die Einzelheiten durchaus zurücktreten lassen müssen gegenüber dem sie tragenden Geist, denn nur dieser, nicht aber die ihn veranschaulichenden Darstellungsmittel, ist geeignet von dem Glauben als Offenbarung angeeignet zu werden.

3. Daß gerade in der Anschauung von den letzten Dingen die überlieferten religionsgeschichtlichen Formen eine so große Bedeutung haben, ist bekannt — man denke etwa an unsere Begräbnislieder —, aber auch sachlich wohlverständlich. Die Eschatologie hat es mit dem Glauben, sofern er auch Hoffnung ist (1. Ptr. 1, 21), zu tun. *Diese* Hoffnung unterscheidet sich von dem allgemeinen Vertrauensglauben (S. 541) dadurch, daß sie sich speziell auf die Überwindung des Todes und auf die Herstellung einer ewigen Welt richtet. Die religiöse Hoffnung

ist die Erstreckung des Gefühls des Geborgenseins in Gott auf Zustände oder Ereignisse der ungewissen oder drohenden letzten Zukunft. Sie äußert sich darin, daß die Phantasie aus diesem Gefühl heraus Bilder der Überwindung der drohenden Gefahr und des Fortbestandes oder Eintrittes glücklicher Zustände produziert. Je ferner diese Zukunft liegt, je unsicherer, äußerlich angesehen, das Kommen des Heils ist und je stärker das Gefühl des Vertrauens andererseits ist, desto lebhafter wird die Phantasie zur Herstellung derartiger Bilder und zu ihrer Projektion in die Welt der Anschauung angeregt werden, vgl. Bd. I, 157. Wenn man aber überlegt, wie umfassend die Leistung der Phantasie hier sein muß, sofern sie eine künftige Überwelt in den Formen dieser Welt ausdrücken will, so versteht sich einerseits der Anschluß an die gegebenen Gegensätze des Lebens wie auch der groteske dem Überweltlichen entgegenstrebende Charakter der eschatologischen Bilder, andererseits aber auch, daß diesen, wenn sie einmal geschaffen sind, eine zähe Tenacität zukommt. Der Phantasie wird leichter und umfassender Befriedigung zuteil, wenn sie sich in ein überkommenes Zukunftsbild, zumal wenn es von alter Autorität getragen ist und seine Kraft an vielen bewährt hat, versenkt als wenn sie selbst neue Bilder aus sich heraussetzt. Jene haben zudem den Zauber einer gewissen Objektivität in sich und sind doch wieder so umfassend, daß jede Subjektivität sich auf sie einzustellen vermag. So leben in uns allen die Bilder von dem himmlischen Jerusalem, von der Scheidung der Gerechten von den Ungerechten oder dem Herrn, wie er in den Wolken des Himmels kommt. Je älter der Mensch wird und je mehr die Produktivität der Phantasie erlahmt, desto mehr Farbe und Kraft pflegen diese überlieferten Bilder zu gewinnen. Die unermeßliche Bedeutung, die sie gerade bei kindlich naiver Anwendung für die Geschichte der Frömmigkeit gehabt haben und haben, steht außer Frage und jeder feinere Takt wird sie demgemäß in der erbaulichen Rede zu behandeln wissen. Aber nicht darum handelt es sich uns bei unserer dogmatischen Aufgabe. Wir müssen vielmehr herauszubringen trachten, was in dieser Überlieferung als Wahrheit und was als bloßes Darstellungsmittel der Phantasie oder auch als zeitgeschichtlicher Hintergrund anzusprechen ist. Wir werden demnach zunächst den eigentlichen Ausdruck frommer Empfindung und Sehnsucht zu unterscheiden

haben von dem zeitgeschichtlichen Rahmen und der bildhaften Rede. Diese stellt sich dar einmal in dem Gleichnis, wie etwa Jesu Erzählung von dem reichen Mann und dem armen Lazarus, den Arbeitern im Weinberge, den zehn Jungfrauen usw. Dann aber auch in der Schilderung ungeheurer Kämpfe zwischen Gottesreich und Weltreich sowie in dem ausgeführten Mythus von dem Untergang dieser und der Ankunft einer neuen Welt, wie sie etwa Jesu eschatologischen Reden, den Gesichten der Apokalypse oder solchen Betrachtungen wie 1. Thess. 4 und 1. Kor. 15 zugrunde liegt. Daß wir es bei alle dem mit Produktion der frommen Phantasie zu tun haben, liegt auf der Hand. Es ist daher ein grobes Mißverständnis, wenn man derartige Stellen nach allen einzelnen Zügen ausdeutet oder jede Wendung der Phantasie in ihnen wie Beschreibungen einer künftigen Wirklichkeit lehrhaft fixiert. Bei den Gleichnissen ist dies leicht zu erkennen und im Prinzip wenigstens allgemein anerkannt. Noch einfacher liegt, genau genommen, die Sache bei den zeitgeschichtlich bedingten Zukunftsbildern oder bei den großen mythenartigen Schilderungen natürlicher oder geschichtlicher Ereignisse der Endzeit, denn hier sollte es vollends klar sein, daß derartige Ereignisse ebensowenig als eigentliche Rede gemeint sind als etwa die Einzelzüge in den Strafreden der Propheten wider die Weltmächte oder Israel. Wir müssen uns von dem Vorurteil befreien, als wäre ein Mythus Trug oder Schwindel. Er ist in Wirklichkeit fromme Dichtung oder der Versuch, das, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herzen emporgestiegen (1. Kor. 2, 9), in Formen darzustellen, die das Unsagbare dem Menschengeist eindrücklich und verständlich machen. In diesem Sinn ist dann auch die W a h r h e i t derartiger eschatologischer Bilder zu verstehen.

Es handelt sich bei ihrer Betrachtung also darum, daß man die zeitgeschichtlichen Hintergründe und die Phantasieformen der Darstellung von der religiösen Idee, die durch sie ausgedrückt wird, unterscheidet oder daß man das Glaubenserlebnis der es veranschaulichenden gegenständlichen Rede entnimmt. Es ist etwa eine mehr oder minder zufällige Ausdrucksweise, daß die Frommen vor dem Erscheinen Christi bekämpft und schließlich gerettet werden oder daß er von Engeln begleitet wird oder die Sterne vom Himmel fallen und er feierlich Gericht hält über

Gute und Böse. Aber es ist religiöse Wahrheit, daß der Gegensatz der Guten und der Bösen in dieser Weltzeit nie überwunden werden und daß sich der Menschen letztes Geschick an der Offenbarung Christi entscheiden wird. Der Glaube kann nicht anders als so im Hinblick auf die Zukunft urteilen, dagegen hat er keinerlei Möglichkeit über künftige äußere Erscheinungen eine adäquate Aussage zu bilden. Sieht man sich nun die Entstehung dieser Glaubensurteile über die künftige Errettung etwas genauer an, so erwachsen sie aus der Empfindung der Völligkeit der Erlösung und der dieser widerstrebenden Welt, und zwar so, daß einerseits dieser Gegensatz als die ganze Weltentwicklung beherrschend, andererseits aber als an sich durch die Gewalt des Erlösergeistes überwunden erkannt wird. Aus diesem Urteil ergibt sich dann die Gewißheit, daß das Böse schließlich trotz des Todes der Personen und des Unterganges dieser Welt überwunden und das Gute sich in alle Ewigkeit als dauernd und sieghaft bewähren wird. Aus dieser Glaubensgewißheit, die also vermöge eines religiösen Postulates aus erlebter Wirklichkeit im Hinblick auf alle möglichen Hemmungen der Zukunft entsteht, geht dann bei der starken inneren Erregung angesichts der großen das innerste Leben bedrohenden Konflikte der Zukunft die Anerkennung der Bilder hervor, die der Seele in der Form der Anschauung ihre Glaubensgewißheit bezüglich der Überwindung des Bösen und aller Hindernisse ihrer Vollendung im Guten bestätigen. Nicht um die Befriedigung durch irgendein künftiges Glück handelt es sich also bei der christlichen Hoffnung, sondern darum, daß der Gläubige im Hinblick auf das Böse in der Welt und in sich selbst die Gewißheit behält, daß das Gute in ihm zur Vollendung gelangen wird und daß wie Gott dies durchführen wird, er auch das Böse in der Welt definitiv überwinden wird. Nicht also eine leere oder grundlose Hypothese ist es, welche die Hoffnung sich bildet, sondern es ist ein sittliches Postulat, welches aus der erlebten Gemeinschaft mit Gott mit innerer Notwendigkeit hervorwächst. Zum anderen wird aber die von dem lebendigen Glauben getragene Eschatologie zu der abschließenden Theodizee Gottes, indem sie die Notwendigkeit des Sieges Gottes über alle widerstrebenden Mächte zum Ausdruck bringt und dadurch den gottgemäßen Sinn der Weltentwicklung feststellt, vgl. auch Bd. I, 157. Damit be-

stätigt sich uns das, was wir eingangs dieser Betrachtung (S. 570f.) auf anderem Wege als die Aufgabe der Eschatologie erkannt haben. Zugleich aber haben wir einen Maßstab zum Verständnis der eschatologischen Schriftaussagen gewonnen, indem wir lernen, wie wir den Glaubensgehalt dieser Aussagen, der dem Glauben aller Zeiten zugänglich bleibt und sich dadurch als göttliche Offenbarung bewährt, zu erheben und wie wir ihn zu unterscheiden haben von den traditionellen Phantasieformen, in die er gekleidet ist.

4. Im übrigen darf die Darstellung der Eschatologie in ihren beiden Abschnitten die kritische Vorsicht, die sie den überlieferten Formen gegenüber wahrnehmen muß, auch den eigenen Schlüssen und Postulaten gegenüber nicht außer acht lassen. Es ist unvermeidlich, daß sie den Rahmen der antiken Philosophie verläßt und sofern sie allgemeine Sätze aufstellt, sich mit dem neueren Idealismus berühren wird. Aber gerade hierbei wird die Dogmatik mit aller Behutsamkeit vorgehen müssen. Sie soll also nie vergessen, daß sie nicht die philosophischen Erkenntnisse des Idealismus unter der Flagge christlicher Gedanken in die Welt segeln lassen darf, sondern daß die spezifisch religiöse Erkenntnis gemäß der für sie maßgebenden Quelle der eigentliche Gegenstand ihrer Bemühungen bleiben soll. Das scheint zunächst gerade auf unserem Gebiete peinliche Schranken aufzurichten, aber bei genauerer Erwägung zeigt es sich doch, daß nur bei strenger Einhaltung der dogmatischen Methode wir zu Sätzen gelangen können, die wirklich religiösen Inhalt aufweisen und die deshalb auch von der Gewißheit des Glaubens getragen werden. Es ist demgegenüber doch nur eine Sache sekundären Ranges, ob es gelingt diese Sätze mit den Grundlagen der allgemeinen Weltanschauung auszugleichen oder nicht. Bei dem hierauf gerichteten Bemühen die Postulate des Glaubens als wirklich wie als möglich innerhalb unserer Welterkenntnis zu erweisen, werden wir wie bei anderen Problemen der Dogmatik unsere Zuflucht zu spekulativen Hypothesen nehmen dürfen. So unvermeidlich das ist, so sehr bleibt es andererseits Pflicht dort, wo die Erfüllung des religiösen Postulates in das hypothetische Gebiet gerät, dies zu klarem Ausdruck zu bringen.

Somit soll die Eschatologie einem doppelten Interesse der christlichen Erkenntnis dienen, indem sie feststellt, was dem

Menschen, der glaubt, gewiß ist bezüglich seiner persönlichen Zukunft über den Tod hinaus wie auch bezüglich der Menschheit über den Weltuntergang hinaus. Sie will also sagen, was werden muß, wenn der Inhalt des Glaubens Wirklichkeit ist oder welche Postulate auf Grund dieser Wirklichkeit der Glaube als Hoffnung erheben muß und inwiefern diese Wirklichkeit die Erfüllung der Hoffnungspostulate des Glaubens zu sichern vermag. Um diese positive Aufgabe handelt es sich also zuhöchst und nicht etwa bloß um eine kritische Zersetzung der überlieferten Zukunftsbilder. Da es nie christlichen Glauben ohne diese Hoffnung gegeben hat, so kommt der Eschatologie eine eminente praktische Bedeutung zu. Und da je lebhafter der Glaube, desto fester und umfassender die Hoffnung zu sein pflegt, so wird die Eschatologie zugleich zu einer Prüfung der Kräftigkeit des Glaubens, den die Dogmatik darstellt. Es handelt sich uns also nicht bloß um eine theoretische Vervollständigung der systematischen Gedankenfolge, sondern um das Verständnis der innerlich notwendigen Vollendung wie der Lebensgemeinschaft mit Gott unter seiner erlösenden Herrschaft so auch der erlösenden Durchführung der Gottesherrschaft. —

5. Wir beginnen unsere Darstellung mit der Frage nach dem Fortleben der Persönlichkeit. Ein doppeltes Interesse treibt zu dieser Frage. Einmal handelt es sich dem Gläubigen darum, daß die von ihm erlangte Vereinigung mit dem ewigen Gott von ihm als unauflösliche empfunden wird, wozu der Tod in Widerspruch tritt. Sodann ist sein Wille schlechthin für das Gute bestimmt, während er doch diese selbstbejahte Bestimmung wider das Böse in den innerweltlichen Verhältnissen nicht durchzusetzen vermag. Hieraus ergibt sich dem Glauben das doppelte Hoffnungspostulat, daß die Persönlichkeit über den Tod fortbesteht und daß sie in einen Zustand der Sündenfreiheit versetzt wird.

Wir gehen aus von der Tatsache des Todes. Das irdische Leben des Menschen stellt sich dar als eine Verbindung des geistigen Ich mit einem Komplex sinnlicher Kräfte. Diese Verbindung ist aber nicht konstant. Allmählich lassen die sinnlichen Fähigkeiten des Menschen nach und hören dadurch auf, dem Ich als Mittel der Zufuhr von Eindrücken und der Ausfuhr von Wollungen und Trieben zu dienen. Wir nennen diesen sich

steigernden Zustand das Altern und erblicken in ihm den Anfang des Sterbens. Denn wenn die sich so allmählich anbahnende Lösung des sinnlichen Lebens von dem geistigen Leben zur Vollendung kommt, ist der Mensch tot. Nun steht es aber keineswegs so, als wenn die Lebendigkeit des Ich durch das allmähliche Absterben seiner sinnlichen Rezeptions- und Aktionsorgane aufgehoben würde. Zwar wird die Empfänglichkeit wie die Leistungsfähigkeit der Persönlichkeit in geringerem oder höherem Maße beschränkt und gemindert durch das Versagen ihrer sinnlichen Organe. Das gilt nicht nur von den äußerlich wahrnehmbaren Sinnen, sondern auch von dem gesamten Nervensystem wie vor allem von den Funktionen des Gehirns und des Herzens. Aber trotz all der Beschränkungen, die sich hieraus für die Betätigungen des Ich ergeben, bleibt dieses mit seiner Selbstbestimmung und seinem Selbstbewußtsein erhalten. Das zeigt sich etwa darin, daß wenn bei schweren Verletzungen oder Krankheiten Bewußtsein oder Selbstbestimmung zeitweilig und vielleicht für längere Zeit aussetzen, sie nach Behebung der sinnlichen Hindernisse sich wieder in voller Kraft zu betätigen vermögen. Wie nun das geistige Ich in solchen Zuständen erhalten bleibt, wiewohl es wegen des Versagens der sinnlichen Mittel sich nicht als empfangend oder wirksam darzustellen vermag, so werden wir das Gleiche anzunehmen haben, auch wenn es für immer von diesen Mitteln gelöst wird. Die Voraussetzung dieses Urteils ist natürlich, daß das geistige Ich des Menschen zwar für dies Leben unlöslich mit den sinnlichen Organen und Kräften verbunden ist, daß es aber nicht ein Produkt der bewegten Materie ist, sondern ihm eine besondere Existenz zukommt. Wir drücken uns hierbei absichtlich vorsichtig aus und vermeiden daher die gangbare Formel der „Unsterblichkeit der Seele“. Der Begriff der Seele ist nämlich vieldeutig. Wir denken bei ihm in der Regel an den individuell besonderten Komplex geistiger Funktionen, wie er sich empirisch in den sinnlich vermittelten Wahrnehmungen und Betätigungen des Menschen darstellt (vgl. Bd. I, 458). Es handelt sich uns hier aber nicht um diese geistig-sinnlichen konkreten Funktionen des Menschen, sondern um sein reines Geistsein als Persönlichkeit. Wir denken somit nicht an Gedanken oder Wollungen, wie sie sich durch das Zentralnervensystem realisieren, sondern wir denken an den Geist, wie er an

sich ohne die Beziehungen zu diesen sinnlichen Ein- und Ausdrucksmitteln ist. Und um einer Auflösung desselben in einzelne Funktionen vorzubeugen, wählen wir den Ausdruck Ich. Wir erinnern uns hierbei daran, daß die Persönlichkeit oder das Ich nicht nur eine Darstellung des Typus der Spiritualität, sondern eine zu dieser hinzutretende besondere schöpferische Setzung Gottes und somit unvergänglich ist, wobei aber die Spiritualität als ihr Substrat irgendwie mitgedacht werden muß (Bd. I, 481 f.). Diese von Gott geschaffene Persönlichkeit besteht also auch nach der Auflösung ihrer Beziehungen zu der sinnlichen Vitalität und deren Funktionen fort.

Man könnte hiergegen einwenden, daß die Spiritualität als zugleich mit der sinnlich seelischen Lebendigkeit überkommen auch mit der Zerstörung dieser aufhören müsse. Dies ist in gewissem Sinn richtig, sofern allerdings die dem Menschen eigentümliche Lebendigkeit mit der Auflösung der Vereinigung von Geist und Sinnlichkeit aufgehoben ist. Demgegenüber ist aber zu erwägen, daß wenn der Geist ähnlich wie die Materie in Bestandteile aufgelöst werden soll, die Persönlichkeit jeder Betätigungsmöglichkeit beraubt und somit inhaltslos und nichtig würde, während sie doch als besondere göttliche Schöpfung ebenso wie die natürliche und die geistige Substanz erhalten bleiben muß. Dazu tritt aber, daß eine Auflösung des Geistes in seine Bestandteile undenkbar ist. Wir werden also daran festhalten müssen, daß sofern das geistige Formprinzip der Persönlichkeit fortbesteht, ihr auch eine Beziehung zu dem ihr entsprechenden Stoff oder der Geistigkeit erhalten bleibt, denn Persönlichkeit kann nur gedacht werden, sofern sie Geist ist und in Geist sich betätigt. Weiter aber muß gesagt werden, daß die Persönlichkeit, sofern sie sich in ihrem Erdenleben in Geist betätigt hat, in selbstbestimmter Entwicklung zu etwas Besonderem geworden ist, also nicht als eine bloße Möglichkeit, sondern als selbstgestaltete geistige Wirklichkeit in Betracht kommt. Somit hätten wir drei Momente gewonnen, an deren Fortbestand wir denken, wenn wir das Ich des Menschen über den Tod hinaus existieren lassen. Es ist zunächst diese besondere von Gott geschaffene Prägung der Geistigkeit, die wir als Ich oder Persönlichkeit bezeichnen. Es ist sodann die von diesem Formprinzip untrennbare Geistigkeit als Wollen, Denken und Gefühl (Bd. I, 485).

Es ist schließlich der durch Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein erworbene geistige Inhalt der Persönlichkeit, der mit ihrer konkreten Wirklichkeit identisch ist.

6. Aber indem wir diese Gedanken feststellen, müssen wir zugleich daran erinnern, daß es uns an der Möglichkeit mangelt neben das ausgesprochene Daß ein anschauliches Wie zu stellen. Wir ziehen aus der Erkenntnis des Menschenwesens Schlußfolgerungen für ein Gebiet, über das uns keinerlei Beobachtungen zu Gebote stehen. Wird etwa das Ich neue Gedanken und Wollungen zu bilden in der Lage sein oder wird es nur in der Erinnerung leben? Und wenn letzteres, wird diese Erinnerung sich auf das Einzelne erstreken oder wird sie sich nur in den von ihren einstigen Erlebnissen gewirkten Zuständen kundgeben? Wird dieser Zustand ein konstanter sein oder ist Entwicklung oder Fortschritt in ihm denkbar? Man kann diese Möglichkeiten zusammenfassen in den Gegensatz Fortleben oder bloße Fortexistenz? Die Beweise für die Unsterblichkeit, welche die Philosophie seit Plato zu führen versucht hat, beruhen entweder auf der Selbständigkeit und der unauflöslichen Einheit des Geistes im Gegensatz zu der naturgesetzlichen Bestimmtheit und Teilbarkeit des materiellen Körpers. Oder sie gehen aus von dem schrankenlosen Streben des Menschengeistes nach Erkenntnis und Glück, das der weise Schöpfer, der dies Streben dem Geiste mitteilte, auch schließlich befriedigen müsse. Das Tiefste auf diesem Gebiet ist fraglos von Kant gesagt worden: die moralische Vollendung des Menschen könne nur durch einen den Tod überdauernden ewigen Progressus erreicht werden. Hiermit werde ein theoretisches Existentialurteil ausgesprochen, das aber auf einem notwendigen sittlichen Denkpostulat beruhe. Eine zweite Wendung, die Kant diesem moralischen Beweise gibt, geht davon aus, daß der Mensch sowohl zur Sittlichkeit bestimmt als auch des Glückes bedürftig sei. Nun wird aber in diesem Leben dem, der seiner moralischen Bestimmung folgt, keineswegs auch das Glücksbedürfnis befriedigt. Dieser sinnlose Widerspruch muß daher in einem jenseitigen Leben aufgehoben werden, was nur durch Gott geschehen könne (vgl. Bd. I, 305). — Diese Beweise sind ähnlich zu beurteilen wie die Beweise für das Dasein Gottes. Sie erweisen, daß die Fortexistenz des geistigen Wesens des Menschen kein logisch unmöglicher Gedanke ist und

daß sie der geistigen Art des Menschen und dem mit diesem gegebenen Bedarf entsprechen. Aber sie reichen bei genauerer Betrachtung doch nur zum Erweis der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit der geistigen Fortexistenz des Menschen hin. Hinsichtlich der besonderen Art dieser Fortexistenz gewähren sie aber keinerlei schärfer umrissene Gedanken. Wenn diese Fortexistenz dann doch mit den Merkmalen des höchsten Glückes oder der Seligkeit ausgestattet wird, so pflegt das einmal durch den Einfluß religiöser Hoffnungen bedingt zu sein, andererseits aber durch das Vorurteil begründet zu werden, daß der menschliche Geist rein und edel sei, während dieses Lebens aber von der Sinnlichkeit befleckt und gehemmt werde, sodaß durch die Trennung von dieser er zu einem reinen und beglückten Dasein gelangen müsse. — Gegenüber diesen Beweisen wird von dem Materialismus auf Grund der monistischen Auffassung, daß alles Wirkliche materiell ist, behauptet, daß auch der Geist nur ein Produkt der Materie und ihrer Kräfte sei. Daraus wird dann gefolgert, daß mit dem Zerfall der Einheit des Körpers auch die Seele aufhöre zu bestehen. Diese Auffassung steht und fällt natürlich mit dem monistischen Dogma, vgl. Bd. I, 575 f. Die Unhaltbarkeit dieses wird von der neueren Wissenschaft ziemlich allgemein angenommen. Auch auf dem in Frage stehenden Gebiete sind es gerade die Tatsachen der Empirie, die zu diesem Dogma in Widerspruch treten. Es sind lediglich Behauptungen, daß Körper und Geist substanziell dasselbe seien oder dieser aus jenem hervorgehe. Es läßt sich kein Beweis dafür erbringen, daß und wie sich mechanische Bewegungen in Gedanken oder Ideale umsetzen oder wie aus den Gehirnsubstanzen Eiweiß, Kali und Phosphor geistiges Selbstbewußtsein werde oder wie bei der Annahme der substanziellen Identität von Geist und Materie sich die dauernde Einheit des Selbstbewußtseins mit dem Stoffwechsel oder mit den mehr als 9 Billionen Zellen mit der entsprechenden Anzahl der zu ihnen gehörigen Fasern unserer Hirnrinde vereinbaren läßt. Zudem würde durch diese Annahme auch das Gesetz der Erhaltung des Quantums der mechanischen Energie zweifelhaft, da doch die Umsetzung letzterer in Geist ihr Quantum mindern müßte usw. Vor allem ist aber die naive Auffassung zu beanstanden, welche die Materie als das an sich Seiende, aus dem auch der Geist hervorgeht, auffaßt, während sie doch für

uns nur ein von dem Geist gebildeter Kollektivbegriff für den unendlich komplizierten Komplex mechanischer Kräfte ist. Es zeigt sich also gleich an dem leitenden Grundbegriff, daß die Wirklichkeit sich aus einer doppelten Reihe von Kräften zusammensetzt, einer ordnenden und leitenden und einer anderen, die erst durch diese geistige Tätigkeit Gegenstand unserer Gedanken oder eine uns zugängliche Wirklichkeit wird. Wer also von Materie und ihren Kräften redet, beweist eben hierdurch, daß zwar die Materie ist und ihm den Anstoß zu seinen Gedanken über sie gibt, daß aber, sofern er diese Gedanken bildet, auch etwas anderes als die Materie ist. — Somit werden wir abschließend urteilen müssen, daß wider den Fortbestand der geistigen Persönlichkeit nach dem Tode durchschlagende Bedenken nicht erhoben werden können, daß aber über die Art dieses Fortbestandes sich vom Standort der allgemeinen menschlichen Erkenntnis her gesicherte und deutliche Sätze nicht bilden lassen.

7. Über dies Resultat führen uns auch die zu Ende von Nr. 5 oben S. 581 f. zusammengestellten Momente nicht hinaus. Wir müssen ihnen aber einen weiteren Gedanken hinzufügen. Indem die Sinnlichkeit den menschlichen Geistern als Mittel der Kommunikation untereinander dient und sie auch der Einwirkungen des absoluten Geistes auf Erden nur durch diese Vermittlung inne werden, muß der Todeszustand der fortbestehenden geistigen Personen als ein Abgeschnittensein von der Möglichkeit Eindrücke zu empfangen oder auf andere auszuüben betrachtet werden. Totsein bedeutet demnach allein sein. Man könnte diese These durch die Phänomene des Spiritismus zu widerlegen versuchen. Die abgeschiedenen Geister sollen nach diesem die Fähigkeit haben sich zu materialisieren und dadurch mit den Lebenden in Beziehung zu treten. Setzen wir nun auch den Fall, daß derartige Phänomene sicherer begründet wären als sie es in der Tat sind, so bleibt es doch ganz unbegreiflich, warum Gott, wenn er doch an Stelle des bisherigen Systems der Kommunikation zwischen den Geistern ein neues eintreten läßt, ersterem nicht dieselbe Allgemeinheit mitteilt, welche dem letzteren zukommt. So wie der Spiritismus es darstellt, wäre doch nur an besondere Ausnahmefälle zu denken, die sich um so weniger empfehlen als sie nicht etwa, wie man es doch bei außerordentlichen Erscheinungen erwarten sollte, besondere geistige Erkenntnisse oder An-

regungen vermitteln. So unwahrscheinlich demnach ihre Wirklichkeit ist, so wenig würden sie zu der Lösung der uns beschäftigenden Frage etwas beitragen, denn daß die abgeschiedenen Geister überhaupt untereinander durch derartige Materialisationen eine Kommunikation gewinnen, läßt sich auf diesem Wege in keiner Weise begründen. Dann ist aber von dem Boden des Spiritismus her der Gedanke von dem Alleinsein der abgeschiedenen Geister in keiner Weise zu widerlegen. Es ist auch nicht an dem, als wenn diese Annahme sich als eine unbefugte Hypothese beseitigen ließe. Sie beruht auf der unwiderlegbaren Fortdauer der Persönlichkeit und ihrer Geistigkeit sowie auf der empirischen Tatsache, daß die Beziehung der Geister untereinander durch sinnliche Medien vermittelt ist, also mit dem Zerfall dieser aufhören muß. Wenn man einen derartigen Zustand aber als widernatürlich bezeichnen will, da ja die Geister durch ihre Sozialität zur Wechselwirkung aufeinander angelegt sind, so übersieht man, daß diese Anlage der Geister sich doch nur vermöge ihrer sinnlichen Organe verwirklicht. Aber freilich verweist diese Einrede uns auf die Furchtbarkeit dieses Zustandes der Isolierung, eben weil die Geister auf Wechselwirkung eingestellt und an sie durch ihr irdisches Leben gewöhnt sind. Man bedürfte eigentlich keiner weiteren Höllenqualen, dies beständige Alleinsein wäre an sich Qual genug, und zwar nicht nur für die Bösen, sondern auch für die Guten.

8. Wir haben bisher das Postulat des Fortlebens des Geistes aus der christlichen Frömmigkeit hergeleitet und die Möglichkeit seiner Erfüllung aus den uns zu Gebote stehenden Voraussetzungen aufzuzeigen versucht. Dabei sind wir aber bisher über den Fortbestand des Geistes nicht hinausgekommen. Die Frage ist nun, ob die christliche Offenbarung uns in den Stand setzt eine Erkenntnis von der Zukunft des Menschen zu gewinnen, im Sinn eines ewigen Lebens. Die christliche Erkenntnis auf diesem Gebiete ist nicht eine bloße Hypothese, weil sie dem Menschen ein ewiges Leben, und zwar auf Grund positiver religiöser Erfahrung, in Aussicht stellt. Es handelt sich hierbei nicht um ein einfaches Schlußverfahren, sodaß wir aus dem, was wir von Gott empfangen haben, ganz bestimmte Formen der Vollendung ableiten könnten. Hierzu fehlt uns die konkrete Anschauung wie von unserer jenseitigen Beschaffenheit so auch von

dem göttlichen Wirken in der Ewigkeit. Unsere Erkenntnis von diesen Dingen nimmt daher die Form des religiösen Postulates an. Das heißt, aus dem religiösen und sittlichen Zustand, in den Gott uns versetzt hat und dessen Bestand durch ihn verbürgt ist, drängt sich uns mit logischer Notwendigkeit der Gedanke auf, daß die Gnade das, was sie in uns angefangen, in der Ewigkeit vollenden wird (vgl. noch § 50, 4). Dies Postulat beruht also nicht, wie bei Kant (S. 582), auf der rein rationalen Erwägung, daß die sittliche Anlage des Menschen auch zur Vollendung kommen müsse, sondern es ergibt sich aus dem Erleben einer besonderen Wirkung des gnädigen Gottes, durch die wir innerlich umgewandelt und in eine neue Lebenssphäre versetzt worden sind. Wir haben also nicht nur einen allgemeinen rationalen, sondern einen besonderen positiven Anlaß dies Postulat zu erheben. Wir können es nicht nur, sondern wir sollen es auch tun, da die Offenbarung der Gnade selbst uns dazu nötigt. Das Postulat ist also nicht nur ein Verstandesurteil hinsichtlich notwendiger künftiger Zustände, sondern es ist ein Ausdruck innerer Gewißheit von dem Bestand der erlösenden Gottesherrschaft in alle Ewigkeit. Sofern diese Gewißheit sich aber auf ewige, unserem Verständnis entzogene Zustände bezieht, nimmt sie in uns die Form des religiösen Postulates an. Durch das Maß der diesem einwohnenden Gewißheit unterscheidet es sich von bloßen Hypothesen oder Vermutungen. Die Aussagen, die wir in dieser Weise über unsere Zukunft zu gewinnen vermögen, sind somit objektiv, sofern sie auf der Erfahrung der Gnade des ewigen Gottes beruhen, sie sind aber auch subjektiv, sofern unsere Hoffnung sich in eine Sphäre erstreckt, hinsichtlich derer wir keine objektive Anschauungsmöglichkeit besitzen. Wir sind also im Glauben dessen gewiß, daß Gott uns zur Vollendung führen und daher auch die Sünde aufheben wird, können aber hinsichtlich dessen, wie das geschehen wird, nur das Postulat aussprechen, daß es Gottes wie unserer durch seine Gnade gegebenen Art entsprechen wird. Noch ein Motiv von umfassendster Bedeutung greift in die christliche Hoffnung ein und steigert ihre Gewißheit. Es ist die Auferweckung des Menschen Jesus oder die Vollendung seines Menschenwesens durch den Tod hindurch vermöge des mit ihm geeinten Gottesgeistes (vgl. S. 210f.). Das Postulat, welches der von dem Geist Christi erfüllte Mensch

erhebt, stellt sich ihm in dem auferstandenen Jesus als verwirklicht dar. Sein Postulat beruht somit nicht nur auf dem Anfang ewigen Lebens, den er selbst erfährt, sondern damit zugleich auf der geschichtlich verwirklichten Vollendung dieses Lebens in dem auferstandenen Christus. Hieraus ergibt sich die Gewißheit, daß das, was an dem Haupte geschehen ist, sich auch an den innerlich mit ihm geeinten Gliedern seines Leibes verwirklichen wird, ohne daß freilich sich hieraus konkrete Aussagen über dies Leben im einzelnen herleiten ließen.

Das doppelte Postulat, welches der Christ hinsichtlich seiner Zukunft erhebt, besteht in der Hoffnung auf ein wirkliches Fortleben, wie es sich an Jesus verwirklicht hat, aber auch auf die definitive *Befreiung von der Sünde*. Das eine wie das andere beruht auf der Voraussetzung, daß Gott die Sünde vergibt und daß er ein neues Leben der Gemeinschaft mit sich in dem Sünder erweckt hat. Da nun dies neue Leben bei dem Tode des Christen keineswegs vollendet ist, sofern die Sünde als dauernde Richtung in ihm fortwirkt, und die Vollendung jenes wie die Überwindung dieser lediglich durch das Wirken des erlösenden Geistes erreicht werden kann, so richtet sich die christliche Hoffnung zunächst darauf, daß Gott nach dem Tode sein *erneuerndes Wirken* an der Seele *fortsetzen* und *zum Ende führen* wird. Wenn nun auch gemäß der Unsinnlichkeit des Menschen dies nicht wie auf Erden durch Vermittlung anderer Menschen scheint geschehen zu können, wie eben gezeigt ist, so ist damit eine Einwirkung Gottes auf die Geister keineswegs ausgeschlossen. Wir werden gut tun, uns hier daran zu erinnern, daß in dem Ich die Vielheit dessen, was es einst erlebt, empfangen und gewirkt hat, fortbesteht (vgl. S. 581 f.). Hierdurch eröffnet sich aber eine *Möglichkeit innerer Bewegung und Gegensätze*. Ein Schauplatz geistiger Aktivität tut sich so auf, de dem Erlösergeist nicht nur Anknüpfungspunkte bietet, sondern auch religiöse Entscheidungen und sittliche Fortschritte der Geister unter dem Drang des absoluten Geistes nicht als undenkbar erscheinen läßt, zumal wenn man erwägt, daß neue Einflüsse des Bösen auf die Geister ausgeschlossen bleiben. Da aber der Mensch von der Sündengewohnheit durchdrungen und deshalb wie seiner ganzen kreatürlich beschränkten Art nach nur in *allmählichem Fortschritt* der vollen Einwirkung Gottes erschlossen und

hierdurch von dem bösen oder widergöttlichen Wollen befreit werden kann, so ist zu urteilen, daß sich dies in der Eorm einer inneren Entwicklung des Menschen oder in zeitlicher Folge vollziehen wird. Es ist selbstverständlich, daß es sich uns hierbei zunächst nur um eine Entwicklung der Erwählten handeln kann, denn nur diese entsprechen den Voraussetzungen, auf denen die christliche Hoffnung beruht. Wie überhaupt die Übel diesen zur Erziehung zum Guten gereichen, so wird das auch von den Übeln des Todes gelten. Indem der Tod definitiv von den Gütern der Welt trennt, unterbindet er auch die Lust an ihnen. Und indem er die Einwirkungen der Bösen aufhebt, zerstört er auch die Gemeinsamkeit des bösen Wollens. So kann sich der gute Wille konzentrieren und zugleich ungeschmälert die Wirkungen des Erlösergeistes in sich aufnehmen. Wenn nun aber der Menschengeist schon hinnieden in der Gemeinschaft Gottes Seligkeit erlebt, so wird diese in dem Maße, als diese Gemeinschaft ihn ganz bestimmt, sich steigern. In diesem Sinn kann man mit den alten Dogmatikern sagen: *piorum animas statim, postquam a corporibus sunt separatae, essentialem beatitudinem consequi* (Hollaz). Freilich ist es aber nicht richtig, wenn die Alten, um das Purgatorium aufzuheben, verneinen, daß es sich hierbei nur um einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit handle, sondern durch ein *iudicium particulare* (im Unterschied von dem *iudicium universale extremum*) sofort nach dem Tode dem Menschen die ewige Seligkeit selbst geschenkt werden lassen. Hierdurch würde aber das jüngste Gericht um jeden Sinn und Inhalt gebracht und dazu eine magische Umwandlung der Seelen in dem Moment des Todes erfordert.

9. Der Gedanke, daß sofort nach dem Tode Gemeinschaft mit dem Erlöser Christus eintritt, wird auch in dem Neuen Testament ausgesprochen. Das grundlegende Wort sagt Jesus am Kreuz dem Schäfer: *σήμερον μετ᾽ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν παραδείσῳ* (Luk. 23, 43). So bezeugt auch Paulus seine Sehnsucht abzuscheiden und mit Christus zu sein (Phil. 1, 23; 2. Kor. 5, 8) sowie die Überzeugung im Tode wie im Leben Christi zu sein (Röm. 14, 8f.). Von der Möglichkeit einer inneren Entwicklung in diesem Zustande der Gemeinschaft mit dem Erlöser ist dabei nicht die Rede. Dies und die üblen Konsequenzen, die sich in Theorie und Praxis der Vorstellung des Purga-

torismus angeschlossen haben, sind der Grund warum die Reformatoren diese Lehre aufgegeben haben (vgl. Dogmengesch. I[3], 551 f. 663. II, 565 f. III, 42. 490. 492. IV, 271 A. 809), aber der Gedanke des *iudicium particulare*, den die alten protestantischen Dogmatiker dafür einführten, ist, wir wir sahen, kaum minder bedenklich. Gegenüber den Einwirkungen von Meßopfer, Almosen, Fürbitte und Ablaß sowie der eigenen Abbüßung der Strafen für die venialen Sünden wollte man klarstellen, daß Christus alle Strafe getragen und das rechtfertigende Urteil Gottes der alleinige Grund der Seligkeit ist. Darüber aber übersah man, daß doch eine unausgefüllte Lücke in dem Zusammenhang bleibt, wenn nicht auch die wirkliche Überwindung der Sünde in dem jenseitigen Leben zur Aussage kommt. So wenig wir also die antike Vorstellung von den läuternden Feuerstrafen in der Unterwelt annehmen werden, welche die geschichtliche Grundlage des Fegfeuers bildet, so sehr muß m. E. anerkannt werden, daß die Idee eines Purgatoriums einen richtigen Kern enthält. Nicht um die satisfaktorische Erduldung von sinnlichen Qualen kann es sich herbei handeln, sondern um die innere Läuterung des Menschen durch den erlösenden oder von dem bösen Wollen befreienden Geist des Erlösers in der ungehemmten Gemeinschaft mit ihm. Wie hierbei auch das, was uns als Leiden erscheint, zum Mittel der Gnadenwirkung wird, haben wir schon bemerkt. Also nicht ein Purgatorium der Satisfaktion, sondern der Gnade oder die Vollendung der erneuernden und heiligenden Wirkung des absoluten Geistes auf die geschaffenen Geister, die definitive Überwindung der bösen Willen durch den schlechthin guten Urwillen — das ist es, woran wir bei diesem Zwischenzustand als dem Wege zur Vollendung denken. Die schwer zu fassende Stelle 1. Kor. 3, 15 enthält jedenfalls nicht den Gedanken des Fegfeuers, da ὡς διὰ πυρός nur eine sprichwörtliche Redensart ist. Im übrigen ist es klar, daß durch den Läuterungsgedanken die Gnade keinerlei Einbuße erfährt und daß wie die Sündenvergebung im diesseitigen Leben der objektive Grund der Erneuerung ist, sie es auch in bezug auf deren Vollendung bleiben wird. Damit ist der eine Grund der älteren Dogmatik wider diesen Zwischenzustand erledigt. Der andere Grund, daß nämlich die Schrift von ihm nichts sagt, wiegt nicht schwer, wenn man überlegt, daß die einschlägigen Schriftstellen von dem Gesamteindruck getragen

sind, daß in der Gemeinschaft Christi ewiges Leben derer wartet, die zu ihr emporsteigen (Hbr. 12, 23; 4, 9f). So verstanden lag keinerlei Anlaß vor bei der Erwähnung dieses Lebens seiner Entwicklung nachzudenken. Dazu kommt aber positiv, daß auch die Schrift das jenseitige Leben differenziert, wenn sie erst am Ende der Tage die Toten erweckt werden und darauf das letzte Gericht eintreten läßt. Auf den relativen Abschluß des Lebens der einzelnen Personen folgt also die Gesamtvollendung, die sich natürlich auch auf die einzelnen Personen erstreckt und somit nur als definitiver Abschluß der Vollendung verstanden werden kann, die nach dem Tode ihren Anfang genommen hat.

10. Da wir in dem vorliegenden Zusammenhang nur von der Vollendung der Erwählten zu sprechen haben, so sehen wir hier noch ab wie von dem dramatischen Vollzug des Gerichtes so auch von dem verdammenden Urteil bei demselben. Stellen wir uns auf den Standpunkt der Seelen in dem Zustand der Überwindung der ihnen noch anhaftenden Sünde, so bedarf es für sie als Abschluß nur noch des Bewüßtseins, daß die Lebensgemeinschaft mit Gott von ihm als ewig anerkannt wird sowie der Wiederherstellung der Gemeinschaft mit den übrigen beseligten Geistern. Dies ist es aber, was durch die biblischen Gedanken von dem Gericht, der Auferstehung und dem ewigen Leben sowie der Seligkeit zum Ausdruck gebracht wird. Das Gericht ist die Besiegelung der ewigen Gemeinschaft mit Gott, die Auferweckung stellt die Kommunikation der Geister untereinander wieder her und das ewige Leben bezeichnet die neue definitive Art ihrer Existenz, die Seligkeit läßt diese als Erfüllung alles Bedarfes des Geistes erkennen. Wir wollen bei der Besprechung dieser Begriffe der gewöhnlichen neutestamentlichen Anordnung folgend von der Auferstehung ausgehen.

Schon in dem Alten Testament verbindet sich mit dem Scheolglauben die aufdämmernde Hoffnung auf eine Wiederbelebung und ein Auferstehen aus dem Erdenstaube (Ps. 16, 9f.; 49, 16; 17, 15; 73, 24f.; Jes. 26, 19; Hos. 13, 14; Dan. 12, 2), das in der Folgezeit übrigens in der Regel nur auf die Gerechten bezogen wird (2. Makk. 7, 9. 14; Sap. 3, 1—3. 7; Ps. Salom. 3, 11f.; 13, 11; 14, 9f.; 15, 12f.; Apok. Bar. 30, 1f.; Testim. Sim. 6; Jud. 25; Sebul. 10; Joseph. bell. Iud. II, 8, 14). Diese, vielleicht durch die persische Lehre von einer allgemeinen Auferstehung (so auch

4 Esr. 7, 32; Hen. 51, 1) mitbestimmte, Anschauung will zum Ausdruck bringen, daß die Frommen wieder wirklich ein Leben erlangen, wie sie es einst innehatten und daß sie als Gemeinschaft fortbestehen. Über diesen Gedanken der Mitteilung voller Lebendigkeit reicht die hier in Betracht kommende *ἀνάστασις τῶν δικαίων* auch in dem Neuen Testament nicht wesentlich hinaus (Lk. 14, 14; 20, 35; Mt. 24, 31; Joh. 11, 25 vgl. Apok. 20, 6). Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß nicht ein sinnliches Leben mit Geschlechtlichkeit oder Nahrungsbedarf gemeint ist *ἀλλ' ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν* (Mt. 22, 30; Lk. 20, 34 ff.; 1. Kor. 6, 13). Es ist das *σῶμα πνευματικόν*, wie Paulus sagt (1. Kor. 15, 44), indem Christus unseren Leib der Niedrigkeit umwandelt *σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ* (Phil. 3, 21). Paulus begründet diese Hoffnung darauf, daß jetzt schon der Geist Gottes oder Christi in den Gläubigen wohnt und daß der Gott, welcher Christus erweckt hat, auch unsere sterblichen Leiber wegen des uns innewohnenden Geistes wieder lebendig machen wird (Röm. 8, 9—11, v. 11 ist wohl zu lesen *διὰ τὸ* usw. 2. Kor. 4, 14). Somit wird also die schöpferische Tat Gottes, die er an dem Leibe Jesu ausgeführt hat, sich einst auch an denen vollziehen, die durch den Geist mit Christus verbunden sind. Ein gewisser Zusammenhang zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Leibe wird angedeutet, wenn das, was jetzt *ἐν φθορᾷ* oder als *σῶμα ψυχικόν* gesät wird, einst erweckt werden soll *ἐν ἀφθαρσίᾳ* oder als *σῶμα πνευματικόν* (1. Kor. 15, 42 ff.). Wie wenig aber die physische Identität der beiden Leiber für Paulus in Betracht kommt, lehrt 2. Kor. 5, 1—8. Hier führt Paulus aus, daß wenn die Hütte des irdischen Leibes abgebrochen wird, wir den neuen Leib haben, *οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Er fügt hinzu, daß wir trotzdem bei dem Gedanken an den Tod seufzen, indem wir uns danach sehnen ohne den Tod zu kosten mit dieser himmlischen Behausung überkleidet zu werden (vgl. 1. Thess. 4, 17). Der Anlaß zur Sorge ist aber das Bedenken *εἴ γε καὶ ἐκδυσάμενοι* (so, nicht *ἐνδυσάμενοι* ist zu lesen) *οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα*. Aber er richtet sich an dem Gedanken auf, daß Gott uns zur Überwindung des Todes durch das Leben zugerichtet hat, hat er uns doch schon hienieden das Unterpfand des Geistes gegeben. Also meint der Apostel, daß der himmlische Leib für uns fertig im Himmel bereit liegt gemäß der Vergeistigung unseres Wesens, die schon begonnen

hat. Trotz dieser Gewißheit graut ihm vor dem Tode, weil ihm der Zweifel kommt, ob denn wirklich das ewige Kleid für uns da liegt oder ob wir doch am Ende nackt bleiben. Das geht nach dem Zusammenhang nicht auf irgendwelche moralischen Defekte, sondern es bezieht sich auf die Möglichkeit nicht die volle leibhaftige Lebendigkeit wieder zu erlangen, sondern nackt und einsam, bloß Seele oder Ich, wie etwa die alte Scheollehre annahm, zu bleiben. Hieraus ergibt sich also im Sinn des Paulus einmal, daß der himmlische Leib so wenig dasselbe ist wie unser irdischer Leib, daß er vielmehr schon jetzt im Himmel für uns als eine *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ* bereit liegt. Sodann aber, daß der Empfang dieser neuen Leiblichkeit für ihn Bedeutung hat, sofern durch sie die volle Lebendigkeit des Menschen wiederhergestellt wird. Aber wie der Geist Gottes in uns die Garantie für diese Lebendigkeit darbietet, so ist sie selbst in keiner Weise als sinnlich vorzustellen. Sie ist etwas, was uns in jener Sphäre das leisten wird, was uns hier der sinnliche Leib leistete. Das *σῶμα πνευματικόν* wird uns somit als Mittel dienen, durch das wir geistiges Leben in uns aufnehmen oder es anderen mitteilen. Und dazu kommt als letzter Erfolg der Neubelebung die Gemeinschaft mit Christus: *καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα* (1. Thess. 4, 17).

Es ist sicher nicht zutreffend, wenn die alten Dogmatiker die biblische Anschauung dahin deuten, daß der Auferstehungsleib durch Zusammenfügung der Atome des alten Leibes zustande kommen und daher mit diesem der Substanz nach identisch sein werde, aber neue *qualitates* erhalten solle, nämlich die unzerstörbare Fortdauer, himmlischen Glanz, Schönheit, hervorragende Kräfte, volle Hingabe an geistliche Handlungen und Aufhören des Bedarfes an Nahrung und Geschlechtlichkeit (Hollaz). Weder entsprechen diese Ausführungen der Absicht der biblischen Aussagen, sofern sie nur äußerlich zusammengeraffte biblische Ausdrücke reproduzieren, noch ist auch nur der Versuch gemacht ihre religiöse Notwendigkeit und logische Denkbarkeit aufzuzeigen. Es ist daher wissenschaftliche Pflicht von allen derartigen Ausführungen grundsätzlich Abstand zu nehmen, denn sowenig sie dem wirklichen Inhalt der Schriftgedanken entsprechen, so wenig lassen sich aus ihnen dogmatische Sätze bilden, da sie in keinerlei Beziehung zu den hierzu notwendigen Voraussetzungen stehen. Dogmatisch betrachtet, besteht also der Sinn des Aufer-

stehungsglaubens nur darin, daß die Menschen einst wieder wirklich lebendig werden sollen und daß sie demgemäß mit Mitteln ausgerüstet werden, die eine geistige Beziehung untereinander ermöglichen. Aber jenes wie diese sind geistiger Art entsprechend dem, daß es sich um ein Leben im Himmel oder in der Sphäre des Geistes handelt. Das ist sowohl die gemeinsame Tendenz aller biblischen Gedanken als es auch dem wirklichen Postulat der Frömmigkeit nach Vollendung entspricht. Der inneren Erneuerung in der Gemeinschaft mit dem Erlösergeist folgt also ein Erwachen zu vollem Leben, welches auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der geistigen Gemeinschaft mit den übrigen erneuerten Geistern in sich faßt. In diesem Sinn liegt auch kein Grund vor das „Wiedersehen" im Jenseits zu beanstanden, wenn man nur dies von den sinnlichen Vorstellungen, die für unsere Phantasie notwendig sind, im Grundsatz freihält. Diese und andere Veranschaulichungen sind für uns in der Zeit nie ganz zu vermeiden und es schiebt sich daher ihrer Kritik immer der Gedanke in den Weg, als wenn diese ein Minus zu schaffen bemüht sei, während es sich dabei in Wirklichkeit doch nur um ein unendliches Plus handelt, für das uns aber in der Zeit die Mittel der Anschauung oder Vorstellung abgehen.

11. Wir wenden uns dem zweiten Punkt zu. Es ist der Gedanke des Gerichtes. Das Alte Testament läßt am Ende den Tag Jahwes als den großen Gerichtstag über Israel und die Völkerwelt eintreten (Amos 5, 18 ff.; Jes. 2, 12 ff.; 13, 6 ff.; 22, 5; 34, 8; Jo. 1, 15; 2, 1 f.; 3, 4; 4, 14; Ob. 15; Zeph. 1, 7. 14 ff.; 2, 2; Jer. 46, 10; Ez. 13, 5; 30, 3; Mal. 3, 23). Nach der neutestamentlichen Auffassung bricht dieser Tag bald an (Mt. 24, 34; 1. Thess. 4, 15 ff.). Und zwar ist es der Tag der letzten Offenbarung Christi in dieser Welt. Christus erscheint in himmlischer Herrlichkeit als der richtende König, der die Gerechten von den Ungerechten scheidet (Mt. 16, 27; 24, 30. 37 ff.; 25, 34 ff.), jene zum Eintritt in das ewige Gottesreich auffordernd, diese dem ewigen Feuer, das für den Teufel und seine Engel bereitet ist, überantwortend (Mt. 25, 34. 41). Es ist das Gericht Gottes, das aber durch Christus geschieht (Röm. 2, 16; Act. 17, 31; Joh. 5, 22; 27), sodaß Christus der Richter der Welt ist (1. Kor. 4, 5; 2. Kor. 5, 10). So verwandelt sich also der alte Tag Jahwes in den Tag des Herrn oder Christi (Phil. 1, 6. 10; 2,

16; 2. Kor. 1, 14; 2. Thess. 2, 2; 1. Kor. 1, 8, 4, 4f.; 5, 5) und zugleich wird bei diesem Tage betont, daß er *ἡμέρα ἀπολυτρώσεως* ist (Eph. 4, 30; 1. Thess. 1, 10; 2. Thess. 1, 7; 1. Kor. 5, 5; Lk. 21, 28; Hbr. 9, 27f.) Zwar bleibt er Gerichtstag mit der doppelten Vergeltung (Röm. 2, 5f.; 2. Kor. 5, 10; 2. Thess. 1, 6ff.) Aber der Christ, dessen inwendiger Mensch Tag um Tag erneuert wird, blickt auf ihn hin in der Gewißheit, daß er für die Leiden dieser Zeit ewige Herrlichkeit bringen wird (2. Kor. 4, 17; Röm. 8, 18). Diese Wendung des Gerichtsgedankens wird besonders verständlich bei Johannes. Christus kam nicht in die Welt, um zu richten, sondern um zu erretten (Joh. 3, 17; 9, 39; 12, 47). Wer glaubt, wird daher nicht gerichtet, während der, welcher nicht glaubt, eben hierdurch, daß er die Finsternis mehr liebt als das Licht, schon gerichtet ist (Joh. 3, 18. 19; 8, 23f.) Die Gläubigen sind also aus dem Tode in das Leben hinübergetreten und kommen daher nicht in das Gericht, sie leben, ob sie gleich sterben (Joh. 5, 24; 11, 25; 1. Joh. 3, 14). Wenn also Christus einst die Toten erwecken wird, so ist es für die einen eine *ἀνάστασις ζωῆς*, für die anderen eine *ἀνάστασις κρίσεως* (Joh. 5, 29; 6, 40. 54).

Wenn man von der dramatischen Einkleidung dieser biblischen Gedanken absieht und, wie es unser jetziger Zusammenhang erfordert, das Verdammungsgericht beiseite läßt, so wird man Folgendes als den Kern dieser Gedanken hinstellen dürfen. Mit dem Ende der Menschheitsgeschichte tritt der definitive Abschluß der Entwicklung der Menschen mit Einschluß der bei Christus befindlichen Geister ein und zwar so, daß alle hiervon ein Bewußtsein empfangen. Und eben dies ist das letzte Gericht. Dies muß mit zweierlei in Beziehung gesetzt werden. Wir haben früher erkannt, daß das Bewußtsein der Rechtfertigung sich auf das gesamte Leben derer, die sie im Glauben ergreifen, erstreckt, sodaß es die Gewißheit des freisprechenden Urteils für die Ewigkeit in sich beschließt (S. 541). Dies Urteil Gottes erweist sich dem Menschen aber als gesichert, sofern der Geist Christi seiner Herr geworden ist und somit die wirkliche Erneuerung des Menschen verbürgt. Diese Erneuerung ist aber bei Abschluß des irdischen Lebens nie vollendet. Wir sind also auf das Postulat gewiesen, daß der Christusgeist in dem jenseitigen Zustand die verbürgte und real begonnene Erneuerung der Menschen vollenden wird. Diese Vollendung ist verwirklicht, wenn die

Menschen durch die Auferweckung in den Stand des vollendeten neuen Lebens eintreten. Nun bedarf es aber auch dessen, daß ihnen dies zu Bewußtsein kommt, wie sofort einleuchtet. Die Herstellung dieses Bewußtseins ist aber das letzte Gericht als das Innewerden des definitiven Urteils Gottes. Nach diesem Zusammenhang steht das Gerichtsurteil zu dem Rechtfertigungsurteil in einer doppelten Beziehung. Es ist erstens die Wiederholung der Rechtfertigung, es ist aber auch, zweitens, ihre Vollendung. Das Rechtfertigungsurteil versicherte den Menschen dessen, daß sofern Christus in ihm wirksam ist, Gott ihn als gerecht ansieht. Das Gerichtsurteil bringt ihm zu Bewußtsein, daß vermöge dieser Wirkung Christi er wirklich gerecht geworden ist oder daß die Gnade, deren er in der Rechtfertigung prinzipiell bewußt wurde, ihr Werk effektiv in ihm durchgeführt hat. Ersteres Urteil besagt also, daß weil Gott den Menschen zur Vollendung führen will, er ihn als bereits vollendet beurteilt, letzteres, daß weil Gott den Menschen zur Vollendung geführt hat, er ihn als vollendet ansieht. Bei jenem kam also als Maßstab der Beurteilung nur in Betracht, daß der Mensch glaubt oder das annimmt, was Christus in ihm wirken will, bei letzterem dagegen daß der Mensch wirklich das geworden ist, wozu Christus in ihm wirksam geworden ist. Es ist somit nicht bloß eine von dem Gerichtsgedanken unabtrennbare Vorstellung, wenn bei dem jüngsten Gericht nicht der Glaube, sondern die eigene sittliche Betätigung zum Maßstabe des Urteils dient (Mt. 7, 21 ff.; 16, 27; 25, 31 ff.; 1. Kor. 4, 5; 2. Kor. 5, 10; Röm. 2, 6 ff.; Joh. 5, 29; Apok. 14, 13; 20, 13; 22, 12). Wenn man hierbei nur an die auf Erden getanen Werke denkt, so gerät der Gedanke freilich in Spannung zu dem Rechtfertigungsurteil. Man kann diese Spannung auch schwerlich lösen durch die Erwägung, daß im Hinblick auf die Kategorie des Gerichtes die ganze innere Stellung der Gerechtgesprochenen eben unter den Gesichtspunkt des Werkes gerückt werden müsse und daß dies möglich sei, da doch jeder Glaube sich in Werken erweisen werde. Wenn wir nun aber aus der obigen Darstellung heranziehen, daß dies Gericht sich auf Personen bezieht, die unter dem vollendenden Einfluß des Christusgeistes gestanden haben und daß die geistige Vollendung das Ziel des Wirkens Gottes im Menschen ist, so bietet uns der Gedanke keine Schwierigkeit, daß die subjektive Ver-

wirklichung dessen, was die Rechtfertigung dem Menschen verheißungsweise objektiv zugesprochen hat, als Maßstab des definitiven Urteils Gottes dienen wird. Wollte man dawider sagen, daß dann bei der letzten Entscheidung doch die Werke und nicht die Gnade maßgebend seien, so braucht doch kaum daran erinnert zu werden, daß diese Werke ja nichts anderes sind als Wirkungen der Gnade im Menschen. Und wollte man fragen, wie diese Betrachtungsweise an denen durchgeführt werden könne, welche von dem Ende überrascht werden, so wird man einmal an die Erschütterungen, die mit dem Eintritt des Endes über die Menschen kommen werden und deren vollendende Kraft erinnern, dann aber auch auf die Schranken unserer Erkenntnis auf diesem Gebiet hinweisen dürfen. Somit ist das letzte Gericht für die Erwählten oder Gerechtfertigten das Bewußtwerden des Sieges der Gnade über die Sünde, indem die Gnade das, was sie dem Gläubigen zugesagt hat, allseitig und abschließend in ihm verwirklicht hat. Das Urteil Gottes, das einst im Hinblick auf das Wirken Christi den Sünder in der Weise eines wesentlich synthetischen Urteils für prinzipiell gerecht erklärte, erklärt ihn jetzt, nachdem Christus sein Werk in ihm vollendet hat, in der Form eines analytischen Urteils für wirklich gerecht geworden.

12. Auf das Gericht läßt die biblische Darstellung das ewige Leben der Seligkeit folgen. Auch die innere Dialektik der angenommenen Vollendung läuft auf diesen Begriff hinaus. Er setzt sich aus drei Bestandteilen zusammen, die wir einzeln erwägen müssen.

Zunächst ist der Gedanke des Lebens zu bestimmen. Wir haben schon erkannt, daß es sich um geistiges Leben handelt, dem die Organe wie zur Aufnahme geistiger Einwirkungen so auch zur Betätigung des eigenen geistigen Lebens wiedergegeben sind. Diese Organe sind nun aber so beschaffen, daß sie keine sinnliche Beschränkung oder Hemmung in sich enthalten. Sodann ist aber auch in dem persönlichen Leben keine Beziehung zum Bösen vorhanden. Es lockt und bindet den Willen nicht mehr und verliert somit auch für das Denken die Art als Wert oder als vermeintliches Gut. Das Böse wird zu einer rein transsubjektiven Größe, die keinerlei positives Interesse zu erwecken vermag, weil sie keine Wirkung auf das persönliche freie Leben auszuüben

imstande ist. Es ist somit ein Leben geistiger Anschauung und geistiger Selbstbewegung, das innerlich wie äußerlich ungehemmt sich vollzieht. Indem aber die Geister ihrer Anlage nach Gemeinschaft mit den anderen Geistern suchen und alle Geister gleichmäßig von dem absoluten Geistprinzip bewegt und sofern zu diesem auch zu den von ihm bedingten Geistern gezogen werden, ist es ein Leben geistiger Gemeinschaft. Es ist somit das in der höchsten Vollendung, wozu die geschaffenen Geister veranlagt und bestimmt sind. Dies ist aber die Gemeinschaft mit Gott oder dem absoluten Geist und damit zugleich Gemeinschaft mit den von ihm bestimmten geschaffenen Geistern. Nun kann aber diese Gemeinschaft nur in der Form gemeinsamen Denkens und Wollens vorgestellt werden. Dies ist aber nicht als eine absolute Identität der Denk- und Willenstätigkeit vorzustellen. Die Geister sind nämlich in persönlicher Besonderheit geschaffen und haben sich somit im Laufe der ihr innerstes Wesen entfaltenden geistigen Entwicklung auch zu persönlicher Besonderheit gestaltet. Dies ist ein unvermeidlicher Gedanke, einmal weil die Personalität von Gott geschaffen und somit unverlierbar ist (S. 581), dann aber auch, weil sonst das Leben der Vollendung entweder unvollkommener wäre als das empirische Menschenleben oder aber überhaupt nicht das Leben dieser besonderen Personen wäre. Dächte man sich also die Sache etwa so, daß auch die menschlichen Geister im Tode aufhörten, Gott dann aber eine entsprechende Anzahl von Geistern neu schüfe, so würden diese mit jenen die numerische Existenz und vielleicht auch den Namen gemeinsam haben, sie wären aber jedenfalls nicht die besonderen persönlichen Geister, die einst gelebt haben. Somit müssen wir bei den vollendeten Geistern wie die Gemeinsamkeit des Wollens und Denkens so auch die personale Besonderheit des Denkens und Wollens annehmen.

Der eigentliche Gegenstand des Wollens und Denkens wird Gott sein. Wollen, was Gott will und in der Entwicklung der Welt und ihrer Geister gewollt hat, den Weltprozeß mit seinem Ziel der Erlösung mitwollen und es für sich und die Erwählten in dankbarer Bejahung immer neu wollen, wie er es ewig will, das wäre das erste in diesem Leben. Es ist somit in Dankbarkeit und Gehorsam die vollendete Liebe. Und zwar

wie Liebe zu Gott so auch Liebe zu denen, die seine Liebe an das Ziel geführt hat. Nun ist aber dies Wollen nur vorstellbar in geistigen Wesen, wenn es mit intellektiver Wahrnehmung vereinigt ist. Wie im Glauben der Wille sich dem Willen Gottes zu unterwerfen verknüpft ist mit der *Intuition des göttlichen Wesens* (vgl. S. 509), so muß auch in dem vollendeten Leben die Intuition Gottes dem Gehorsam gegen Gott korrespondieren. Was einst Moses in kühner Begeisterung erbat und nicht erhielt (Ex. 33, 18—23), das sollen die erreichen, die reines Herzens sind, sie werden *Gott schauen* (Mt. 5, 8 vgl. Joh. 3, 3; 1. Joh. 3, 2). Wundervoll hat Paulus das ausgeführt. Hinnieden schauen wir in einem Spiegel in der Weise eines Rätsels, denn wir vermögen wohl einzelne Bewegungen der Gestalt, die hinter uns steht, im Spiegelbild wahrzunehmen, wie etwa auch Plato in dem Bilde von der Höhle, an deren Wand die Schatten der Vorübergehenden wahrnehmbar werden, es schildert. In jenem Leben werden wir dagegen schauen *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* und Gott erkennen wie wir von ihm erkannt worden sind (1. Kor. 13, 12 vgl. m. Ewiges Leben[5] S. 109 ff.). Wie wir also zunächst Gott nur erkennen in den Taten, die im Weltspiegel sich abspiegeln, so sollen wir einst sein Wesen in unmittelbarer Intuition erfassen. Daß den geschaffenen Geistern die sie immer bewegende Mosesbitte הַרְאֵנִי נָא את־כְּבֹדֶךָ nur in dieser Weise erfüllt werden kann, ist begreiflich. Daß diese Intuition in einzelnen Gedanken durchdacht wird, ist gewiß wahrscheinlich, wenn wir es auch nicht zu sehr in das Einzelne verfolgen dürfen. Nur das muß aber noch hervorgehoben werden, daß indem alle Geister in *besonderer Weise* Gott schauen und lieben und sie zugleich zueinander in Wechselbeziehung stehen, sie vermöge ihrer Besonderheit einander in Gott gegenseitig anziehen und fördern. Wenn also die göttliche Unendlichkeit ihnen eine unerschöpfliche Lebenstiefe als Gegenstand des Schauens und Liebens eröffnet, so stellt sie sich ihnen zugleich in der Mannigfaltigkeit des persönlichen Erlebens von ihr als eine unendliche Vielheit dar. Aber wie diese Vielheit der Anschauung und der Liebe aus dem einen Gott ist und gleichmäßig zu ihm hinstrebt, so wird die Gemeinschaft der Geister untereinander, je vielgestaltiger sie sind, desto inniger und einheitlicher. Ist nun aber das reine Geistesleben der Gottheit unendliche Selbstbefriedigung, so kann auch das Leben

der Geister die aus Gott und zu ihm leben, sich niemals erschöpfen. Es ist daher gedankenlos sich darüber Gedanken zu machen, ob nicht das Objekt des Schauens und Liebens dem Menschen schließlich so gewohnt werde, daß er aus ihm keine Lebenserregung mehr zu schöpfen vermöchte, denn dies Objekt ist als unendlicher Geist unerschöpflich. Und diese Unerschöpflichkeit wird dadurch noch potenziert, daß unendlich viele Geister sie in besonderer Weise erfassen und dies in gegenseitiger Gemeinschaft aufeinander wirksam werden lassen. Es kann dann nicht anders sein als daß alles, was einst die Geister an Inhalten empfingen und an Rätseln zurückstellten, jetzt wieder emportaucht, von neuem Licht umfangen und von neuer Kraft getragen. Natur und Geschichte, Schicksale und ihre Rätsel, Sündennot und Gnadensieg, wie sie sich in unendlich vielen Fäden durch das geistige Leben der vielen Geister schlangen, werden nun erleuchtet und drängen die Geister in dankbarer Liebe hin zu der allwaltenden Liebe. Das kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Es ist uns genug an der Erkenntnis, daß dies Leben geistiges Leben ist in der Gemeinschaft mit dem absoluten Geist wie mit den erschaffenen Geistern, die ihn schauen und lieben und die einander verstehen und lieben ohne die Schranken der Natur oder des Bösen.

13. Dies Leben soll e w i g e s L e b e n sein. Dieser Satz ist nun keineswegs bloß ein Produkt religiöser Begeisterung. Zu dem Begriff des Lebens gehört die innere Bewegung des Lebenden, wie wir eben sahen. Sie gilt somit auch von dem Leben der Vollendung. Wenn nun aber diese Vollendung geistigen Lebens erreicht ist, so ist kein Grund zu seinem Zerfall oder Aufhören erfindlich. Das Leben hat die ihm gemäße Beschaffenheit erreicht, kann also kein zersetzendes Motiv in sich tragen. Es könnte daher nur durch den Willen Gottes aufgehoben werden. Nun haben wir es aber als den Willen Gottes erkannt, daß dies ihm ebenbildliche geistige Leben zur Vollendung und somit zur Dauer seines Bestandes gelange. Also kann Gott nicht als sein Zerstörer gedacht werden. Somit gehört zu dem Begriff des vollendeten Lebens die Bestimmung desselben als u n a u f l ö s l i c h e s u n d d a u e r n d e s oder e w i g e s L e b e n. Wenn der Christ schon in der Zeit angesichts des sicheren Todes das in ihm von Gott gewirkte Leben als ewiges fühlt (S. 552f.), so kann für die

Vollendung dieses Lebens erst recht kein Aufhören angenommen werden. Die Meinung ist also nicht die, daß durch die Vollendung des geistigen Lebens ihm die Unvergänglichkeit oder Ewigkeit als Ergänzung angefügt wird. Vielmehr ist das rein geistige Leben, dessen der Christ in Glaube und Hoffnung gewiß wird, an sich schon ewiges Leben. Der Unterschied besteht nur darin, daß das, was er diesseits des Todes in seiner sterblichen Existenzweise bloß in dem Glaubenseindruck als ewig erfaßte, ihm jenseits des Todes als eine Realität unmittelbar gewiß ist. Es liegt also ein analoges Verhältnis vor wie das zwischen dem Rechtfertigungsbewußtsein und der realen Gerechtigkeit bei dem letzten Gericht (oben S. 595 f.). Der Geist ist jetzt wirklich ewig und besitzt nicht nur das Angeld ewigen Lebens in dem heil. Geist. Es ist also ein Unterschied wie zwischen Anfang und Vollendung, wobei die Vollendung eben nur Vollendung des Anfanges ist.

Das ewige Leben, in der Bestimmung, in welcher es hier für uns in Betracht kommt, ist also unauflösliches und somit schlechthin dauerndes Leben, sodaß nicht eine Zeit eintreten kann, da es aufhört. Hier erhebt sich aber eine begriffliche Schwierigkeit, auf die wir eingehen müssen. Es handelt sich um die genauere Fassung des Begriffes der Ewigkeit hier im Verhältnis zu der Ewigkeit Gottes (vgl. Bd. I, 426 f.). Sofern Gott reiner Akt ist, ist in ihm kein Wechsel der Wirklichkeit des Willens- und Denkaktes und der Möglichkeit zu anderen Akten anzunehmen. Er will und denkt vielmehr in einem an sich seienden oder sein Wesen ausmachenden Akt. Somit wirkt er in der räumlichen Welt un- und überräumlich oder allgegenwärtig und in dem zeitlichen Geschehen dieser Welt un- und überzeitlich oder ewig. Wollte man nun die Ewigkeit in diesem Sinn von den vollendeten Geistern aussagen, so müßte man annehmen, daß auch sie lediglich aktiv wirksam sind und somit weder von Gott noch von den übrigen Geistern Einwirkungen empfangen. Damit würde aber nicht etwa nur ihre sinnliche Beschaffenheit negiert, sondern auch die ihnen eigentümliche Art der Lebendigkeit aufgehoben. Denn diese Lebendigkeit hat ihren Grund an dem in ihnen wirksamen und von ihnen in einer Vielheit ihrer geistigen Bewegungen aufgenommenen göttlichen Willen und ihr Bestand ist somit nicht anders vorstellbar als in einer Vielheit von Akten der Selbsthingabe an Gott und der geistigen Wechselwirkung untereinander.

Wenn diese Beschaffenheit zu ihrem Wesen gehört und wenn sie, wie wir erkannt haben, vermöge dieser Beschaffenheit zu der ihnen jetzt eignenden Vollendung gelangt sind, so ist der Bestand letzterer undenkbar, wenn die sie ermöglichende Beschaffenheit aufhörte. Man müßte sonst eine Metamorphose des menschlichen Geistes annehmen, die das notwendige Merkmal der Freiheit von ihm ausschlösse. Er wäre also dann nur von Gott bestimmt ohne dem Innewerden dieses Bestimmtseins die Selbstbestimmung anschließen zu können. Soll nämlich letztere aufrecht erhalten bleiben, so muß sie als eine andere Tätigkeit aufgefaßt werden als das Innewerden des Bestimmtseins durch Gott. Trotz des unlösbaren Zusammenhanges beider würde aber dann das eine Moment in dem Maße als das andere sich aktualisiert als ein Anderes oder eben als Potenzialität angesehen werden müssen. Es kann also auch so nicht von reiner Aktivität und somit nicht von Ewigkeit in dem Sinn der absoluten Zeitlosigkeit der Gottheit geredet werden, denn immer muß, wenn man das Wesen des Geistes mit seiner Freiheit nicht preisgeben will, die Selbstbestimmung als ein Anderes neben dem sie bedingenden Bestimmtwerden durch Gott betrachtet werden. Aber auch wenn man hiervon absieht, ist es an sich klar, daß ein zu einer zeitlichen Entwicklung sowie einer vielheitlichen Wechselwirkung erschaffenes Wesen nicht ewig im Sinn des absoluten Seins werden kann. Wollte man die ewige Vorherbestimmung der Erwählten hiergegen anführen, so ist das nichtssagend, da diese Vorherbestimmung eben die zeitliche Entwicklung der Erwählten in sich schließt.

Somit müssen wir zu der anfangs (S. 596) eingeschlagenen Gedankenrichtung zurückbiegen. Der geschaffene Geist, der vermöge seiner Beziehung zu Gott wie zu den übrigen Geistern einem Wechsel der Aktualität und Potenzialität untersteht, ist eben deshalb ein Wesen, das sich allmählich entfaltet und somit an sich in seinen Funktionen zeitlich ist. Indem dies Wesen aber zu der Vollendung seiner Entwicklung gelangt, überkommt es ein unauflösliches oder schlechthin dauerndes Leben. Nicht aus sich hat es dieses Leben, sondern es ist in ihm von dem ewigen Geist dadurch gewirkt, daß er es zur Vollendung geführt hat. Gott gibt dem Menschen Teil an der Ewigkeit, sofern er ihn in den Zustand der Vollendung führt. Die Scholastiker

unterscheiden demgemäß die göttliche *aeternitas* von dem *aevum* als der *aeternitas participata*, die sich mit dem zeitlichen Vorher und Nachher verbinden kann. Und freilich schließt die schlechthinige Dauer der Lebensvollendung keineswegs aus, daß diese von den Geistern im Wechsel von Akten und Zuständen erlebt wird, wie es ihrer Art entspricht. Dadurch ist die Dauer der Vollendung in keiner Weise beeinträchtigt, denn bei dieser handelt es sich nicht um ein unbewegliches Fertigsein einer Sache, wie etwa eines Bildes oder einer Statue, sondern um ein sich selbst bewegendes Leben, das vermöge der Einheit seiner Richtung in den verschiedensten Bewegungen vollendetes und unauflösliches oder dann ewiges Leben ist. Man kann dies ewige Leben dann wohl im Gegensatz zu dem Hader und der Not des Erdenlebens als eine Sabbatruhe bezeichnen und an Gottes Ruhe dabei erinnern (Hbr. 4, 9. 10 vgl. Gen. 2, 2). Aber an sich versteht man dies Leben doch nur, wenn man es als eine ungehemmte Tätigkeit auffaßt, wie ja auch von Gott gilt ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται (Joh. 5, 17). Erst wenn man dies im Auge behält, gewinnt man ein Verständnis von dem ewigen Leben und alle Bedenken, ob es nicht schließlich nur als eine ungeheure Langeweile vorzustellen sei, fallen dahin. Das ewige Leben ist also Leben, sofern es ungehemmte Tätigkeit des Geistes ist in seiner Beziehung zu Gott und den übrigen Geistern und es ist ewiges Leben, sofern es in der Vielheit seiner Betätigungen immer nur Ausdruck der geistigen Vollendung ist. Zeitlich wollende und denkende Geister erleben es in seiner Mannigfaltigkeit, aber sie erleben es zugleich als die Einheit ewiger Vollendung ihrer Geistigkeit.

14. Dies ewige Leben ist aber schließlich auch Seligkeit. *Aeterna et summa nostra beatitudo consistit in perfecta dei visione et fruitione; illa est operatio intellectus, haec voluntatis, illa deo summo bono potimur, hac eodem perfruimur et acquiescimus* (Hollaz). Wir haben diese oder doch ähnliche Gedanken bei der Erwägung des Lebensbegriffes bereits verwandt. Sie sind auch in der Tat der Grund der Seligkeit, hier aber wollen wir diesen Begriff selbst in Erwägung nehmen. Seligkeit ist geistiges Lustgefühl und zwar in der höchsten überhaupt vorstellbaren Potenz und Dauer. Wenn die geistigen Betätigungen des Menschen seinem geistigen Wesen entsprechen, so folgt auf sie ein Zustand tiefer

Befriedigung oder geistiger Lust (vgl. Bd. I, 344. 429f.). Nun wechselt aber in dem irdischen Leben bekanntlich die Lust mit der Unlust. Das begreift sich daraus, daß unsere Betätigungen durch allerhand Hemmungen dem Wesen des Geistes nicht immer entsprechen. Diese Hemmungen ergeben sich aus eigenen wie fremden Sündenregungen und -gewohnheiten sowie aus dem Widerstand der Dinge und aus der eigenen sinnlichen Schwäche. Diese Hemmungen sind jetzt aber sämtlich in Wegfall gekommen. Also ist wider die Dauer der höchsten Gefühlsbefriedigung in dem ewigen Leben nichts einzuwenden. Man kann hierwider sagen, daß ein dauernder Lustzustand undenkbar sei, weil Lust nur im Wechsel mit Unlust eintrete. Aber zunächst ist dies unrichtig, weil wir gewiß ein dauerndes Gefühl der Befriedigung oder des Wohlseins, da es ja mit dem sporadisch auftretenden identisch ist, genau ebenso wie dieses als Lustgefühl bezeichnen können. Es mag sein, daß der Mensch, wenn in dem irdischen Leben Lust von dem Leben untrennbar wäre, die Kategorie Lust überhaupt nicht gebildet hätte. Das bewiese aber keineswegs, daß der Zustand der Befriedigung oder der Lust, weil dauernd, für ihn nicht bestünde, sondern nur, daß er wegen seiner Dauer keiner besonderen Bezeichnung bedurfte. Dann ist aber die Konstanz der Seligkeit durchaus kein Grund ihre Wirklichkeit zu bezweifeln. Zudem ist die Bezeichnung natürlich gemäß dem unser irdisches Leben beherrschenden Gegensatz von Unseligkeit und Seligkeit gewählt, um auszudrücken, daß ersterer Zustand in der Ewigkeit verschwunden sein wird, weil letzterer zur Vollendung gelangt sein wird. Daß die Seligkeit aber keineswegs der Mannigfaltigkeit zu entraten braucht, ergibt sich aus der Erkenntnis der Mannigfaltigkeit der Eindrücke und Betätigungen des ewigen Lebens, wovon S. 598f. die Rede war. Wird aber endlich die Not der Unerlösten als eine Trübung der Seligkeit der Erlösten angeführt, so ist zu sagen, daß die Erlösten von dieser doch nichts zu erfahren brauchen, sodann daß auch jedes Interesse an den Bösen in ihnen erloschen sein würde, endlich aber daß die Annahme einer ewigen Verdammnis selbst mancherlei Bedenken unterliegt, wie wir noch sehen werden.

Dann hat sich uns aber der Sinn der Bezeichnung des ewigen Lebens als Seligkeit ergeben. Sofern das ewige Leben in vollendeter Weise Gemeinschaft mit dem absoluten Geist und den

geschaffenen Geistern ist und alle Hemmungen dieser Gemeinschaft geschwunden sind, bringt es in den erlösten Geistern einen Zustand völliger Befriedigung oder das Gefühl der Seligkeit hervor. Die Mannigfaltigkeit dieses Gefühls bedingt an sich keineswegs eine Abnahme oder Zunahme der Befriedigung, sondern ist eher geeignet die Beständigkeit der Seligkeit anschaulich zu machen. Die alten Dogmatiker haben von verschiedenen Stufen der Seligkeit gesprochen. Diese sollen sich aber nicht auf die Essenz der Seligkeit beziehen, die vielmehr in allen dieselbe sein wird, sondern auf gewisse Akzidentien wie den verschiedenen Glanz ihrer Körper, die ihnen angewiesenen Plätze und *varia ornamenta animae ac corporis ultra essentialem beatitudinem,* die einigen Heiligen nach Gottes Gnade und nicht ihren Verdiensten zuteil werden (Quenstedt). Daß sich hiermit keinerlei brauchbare Vorstellungen verbinden lassen, ist ohne weiteres klar. Wenn man dagegen die Seligkeit anheben läßt in dem Zwischenzustand, der gleich auf den Tod folgt, so ist im Hinblick auf die verschiedenen Reifegrade der in Betracht kommenden Personen allerdings anzunehmen, daß sie auch in abgestufter Weise parallel den Stufen ihres Vollendungsprozesses Gefühle der Seligkeit haben werden. Wenn nun aber die Vollendung des ewigen Lebens erreicht sein wird, so ist es unveranlaßt das Gefühl der Seligkeit in den einen in stärkerem Grade als in den anderen anzusetzen. Vielmehr muß der gemeinsamen Lebensvollendung auch die gleiche Seligkeit entsprechen. Dies schließt aber nicht ohne weiteres aus, daß sofern durch die verschiedene Geistesanlage und Vorentwicklung bei den einen etwa die intellektiven und bei den anderen die voluntativen Geistesfunktionen im Vordergrund stehen, auch das korrespondierende Seligkeitsgefühl verschieden betont sein könnte. Indessen auch dieser Gedanke unterliegt schweren Bedenken. Die verschiedenartige Anwendung der Geistesfunktionen ist doch irdische Einseitigkeit, *ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται* (1. Kor. 13, 10).

15. Damit wäre die Aufgabe dieses ersten Abschnittes der Eschatologie erfüllt. Das Problem war, wie die von Gott Erwählten und Berufenen zu der Vollendung geführt werden, welche ihnen durch die Rechtfertigung und Erneuerung verbürgt ist. Aus dem Gnadenstand, in den sie eingetreten waren, ergab sich das doppelte Postulat, daß die Persönlichkeit über den Tod hin-

aus fortbestehe und daß sie in einen Zustand der realen Sündlosigkeit gelange. Zur Erläuterung des Problems faßten wir den Todeszustand in das Auge und erwogen, daß die natürliche Betrachtung die Möglichkeit der Fortexistenz des Geistes nach dem Tode offen läßt, aber freilich keine Gewißheit eines Fortlebens zu gewähren vermag. Wir sahen uns also hinsichtlich des letzteren ausschließlich auf die eben bezeichneten religiösen Postulate gewiesen, die eine objektive Grundlage an der Auferweckung Jesu haben. Die Erfüllung dieser Postulate mußte aber in der Weise gesucht werden, daß einerseits der Eigenart des menschlichen Geistes, der nach dem Tode nicht wohl als plötzlich sündlos geworden vorgestellt werden kann, Rechnung getragen wird, andererseits aber die Vollendung des Gnadenwirkens an der Hand der urchristlichen Glaubensgewißheit zur Geltung gebracht wurde. Ersterer Gesichtspunkt leitete uns an eine allmähliche Entsündigung des Menschen vermöge der gleich nach dem Tode eintretenden Lebensgemeinschaft mit Christus anzunehmen, welche als ein Purgatorium der Gnade zu bezeichnen ist. Ebenso kam dieser Gesichtspunkt auch in Betracht bei der Erkenntnis des Sinnes der Auferstehung als der Wiederherstellung der zur Gemeinschaft der Erlösten untereinander erforderlichen Mittel sowie bei der Erwägung der Art der Ewigkeit ihres Fortlebens. Der zweite Gesichtspunkt oder die von Gott gewirkte Vollendung der Erlösten leitete uns, indem wir diese Vollendung in allen ihren Bestandteilen als Gnadenwirken des Erlösers deuteten. Dies galt wie von dem Zwischenzustand, so auch von der Auferstehung, dem letzten Gericht, dem ewigen Leben und seiner Seligkeit. Hiermit wäre das letzte Ziel der Erlösung durch Christus erreicht. Es ist ein unauflösliches Leben aus Gott und zu Gott, ein Leben der Sündlosigkeit und der Gemeinschaft der erlösten Geister miteinander in dem absoluten Geist und ein Leben voller Befriedigung, indem die Geister jetzt das wirklich sind, wozu sie geschaffen wurden. Christus spricht: *ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν* (Joh. 10, 10).

§ 49. Die Vollendung des Reiches Gottes.

1. Man sagt, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei. Man denkt dabei etwa daran, daß die bösen Mächte in der Geschichte sich schließlich selbst zerstören und ihre Träger in ihren Untergang hereinziehen. Allein hiermit ist keineswegs gesagt, daß die Übel, in die sich der böse Wille verstricken muß (vgl. S. 27 ff.), ihn in einen guten zu verwandeln vermögen. Mag auch der Bereich des bösen Willens gemindert werden, so besteht er doch fort und zieht andere Willen dauernd an sich und wirkt sich durch sie auf neuen Gebieten aus in neuen feineren oder auch gröberen Formen. Die Entwicklung der Kultur und ihre Vererbung an neu auf den Schauplatz tretende Kräfte ist daher immer auch eine Forterhaltung des bösen Willens. Daran, daß dieser etwa auf dem Wege der Sublimierung des geistigen Lebens der Menschheit allmählich ausgeschaltet werden könnte oder die Weltgeschichte ihr Gericht als eine Vernichtung des bösen Willens ausführen würde, ist nach der geschichtlichen Erfahrung aller Zeiten nicht zu denken. Wenn man also meint, daß die geistige Entwicklung der Menschheit einmal zu einem Reich Gottes oder einem Gesamtleben nur das Gute erstrebender Willen führen werde, so ist das als ein bloßer Traum zu beurteilen. Diesem empirisch begründeten Urteil kann aber vom christlichen Standpunkt her der Gedanke der allwirksamen Gottesherrschaft entgegengestellt werden, die doch gerade darauf aus ist das böse Wollen in ein gutes und die Menschheit in das Reich Gottes zu verwandeln. Das war es ja, was wir bei Besprechung der Kirche als des werdenden Gottesreiches und bei der Erwägung des Gnadenwirkens in der Menschheit fanden, daß Gott die bösen Willen in gute verwandelt und so eine Gemeinschaft des Guten herstellt. Sollte dies nicht der Weg sein, auf dem immer mehr und schließlich alle Menschen in Glieder des Gottesreiches verwandelt oder zu selbstwilligen Organen des ewig guten Willens werden? Aber die christliche Anschauung erlaubt nicht sich diese Konstruktion anzueignen. Einmal weiß sie nicht von Völkern oder größeren Menschengruppen zu sagen, die als solche sich nur von dem göttlichen Willen bestimmen lassen, sondern

kennt nur besondere von Gott erwählte Personen. Sodann aber vermag sie auch bei den treuesten und echtesten Gliedern der Gemeinde der Erlösten nur wahrzunehmen, daß sie bis an ihr Ende mit dem bösen Willen kämpfen und daß sie mit dem Bewußtsein ihrer Sünde von dem irdischen Schauplatz abtreten. Bei dieser Sachlage ist es aber unmöglich an eine Zeit allgemeiner Sündlosigkeit auf dieser Erde zu denken. Immer wird es hienieden nur einen Kreis von Gott erwählter Personen geben und immer werden auch diese als sündig nicht nur Förderer des guten, sondern auch des bösen Willens sein. Der Sieg der Gottesherrschaft kann somit in dieser Welt nie zur Vollendung kommen. Indem aber böse und gute Willen in der Menschheit wirksam sind, wird auch die Spannung zwischen Gut und Böse erhalten bleiben. Und man kann mehr sagen. Je vielseitiger allmählich diese Spannung erprobt wird, desto schärfer werden die sie bedingenden Gegensätze hervortreten müssen. Wenn also Gut und Böse in der Menschheit erhalten bleiben, so werden sie im Lauf der Entwicklung sich nicht einander annähern oder einen dauernden Ausgleich miteinander finden, sondern die Unversöhnlichkeit beider muß in steigender Klarheit zu Bewußtsein kommen.

2. Wir erstreben in diesem Abschnitt die Erkenntnis der Vollendung des Reiches Gottes, wie wir in dem vorhergehenden die Vollendung der von Gott erwählten Personen erkannt haben. Wie wir als Mittel zu letzterer die Wirksamkeit des Geistes Christi in der Kirche sowie die Tätigkeit Christi an den diesem Weltzusammenhang entnommenen Geistern bis hin zu ihrer Vollendung durch Auferstehung und letztes Gericht erkannten, so müssen wir hier nach den Mitteln Ausschau halten, durch welche die Gottesherrschaft sich über die gesamte Entwicklung der Geschichte hinaus vollendet. Hierbei kommen natürlich auch die oben genannten Mittel zur Vollendung der Erwählten in Betracht. Diese aber beziehen sich nur auf einen Teil der Menschheit, den Gott im Lauf der Geschichte seiner Herrschaft unterwirft und demgemäß zur definitiven Vollendung führt. Da es aber außerhalb dieses Kreises von Menschen andere menschliche Geister gibt, so fragt es sich weiter, wie sich auch an diesen, die an dem Gegenwillen wider Gott und das Gute bis zum letzten verharren, die Gottesherrschaft definitiv

erweisen wird. Wenn wir uns zu dem Zweck an der urchristlichen Auffassung orientieren, so stehen uns folgende Gesichtspunkte zur Verfügung: 1. Der *Fortbestand des Gottesreiches* in der Welt und der sich fortdauernd steigernde *Widerspruch* eines Teiles der Menschheit *wider die Gottesherrschaft*, 2. der schließliche *Untergang der menschlichen Geschichte* zusammen mit ihrem Schauplatz oder dieser Welt der sinnlichen Lebendigkeit, 3. ein mit dem Weltuntergang zugleich eintretendes *letztes Gericht*, das unter dem wiederkommenden Christus über Gute und Böse, über Lebendige und Tote ergehen soll, 4. ein *ewig währender Strafzustand* für die, welche Gott definitiv widerstrebt haben, sodaß die Geschichte der Menschheit gemäß der Unseligkeit dieser und der Seligkeit der Erwählten einen *doppelten Ausgang* in der Ewigkeit findet. Es muß hierbei daran erinnert werden (vgl. S. 573), daß die Darstellungsform, in welcher die Schrift diese Gedanken durchführt, keine lehrhaft eindeutige ist, sondern von praktischen Tendenzen geleitet und nach überkommenen Phantasiebildern gestaltet wird. So maßgebend nun die religiösen Tendenzen der biblischen Gedanken für uns sein werden, so wenig kann es unsere wissenschaftliche Aufgabe sein ihrer zeitgeschichtlich bedingten Darstellungsweise zu folgen, wie früher erwiesen ist. Wir werden unsere Gedanken im Folgenden in dem Rahmen der aufgestellten Gesichtspunkte nach den durch die Durchführung des dogmatischen Prinzips gegebenen Voraussetzungen zu ordnen haben.

3. Der erste Gesichtspunkt ist also der, daß das Gottesreich nie alle Menschen auf Erden in sich fassen und somit in der empirischen Welt nie zur Vollendung kommen wird. Die neutestamentliche Zeit hat den baldigen Eintritt des Endes erwartet (Mt. 10, 23; 16, 28; 1. Thess. 4, 17). Indem nun aber Jesus, der selbst seine Tätigkeit nur auf Israel beschränkte (Mt. 15, 24), angesichts der Versagens der Juden eine Bekehrung der Heidenwelt in das Auge gefaßt hat und der breite Strom der Entwicklung auch demgemäß seine Richtung nahm (Mk. 13, 10; Mt. 8, 11 f.; 21, 43; Lk. 13, 28 f.; Röm. 11, 25 f.), mußte allmählich der Eintritt des Endes weiter hinausgeschoben werden (s. schon 2. Thess. 2, 2 ff.). Der Grundgedanke verschiebt sich dadurch nicht. Er bringt zunächst die Überzeugung zum Ausdruck, daß die Gemeinde Jesu bis an das Ende der Tage fortbestehen wird und daß der Geist

Christi sich allezeit in ihr wirksam erweisen wird wie zu ihrer inneren Erhaltung, so zu ihrer äußeren Ausbreitung. So wenig aber die Erwägung der menschlichen Art und aller geschichtlichen Analogie zu der Annahme einer schließlichen Unterwerfung aller Menschen unter die Gottesherrschaft anleitet, so wenig weiß die neutestamentliche Anschauung hiervon. Sie setzt vielmehr eine fortdauernde Feindschaft der Welt wider die Gemeinde Gottes voraus (Mt. 10, 23; 24, 9—14; Apok. 12. 13. 16—18). Wir dürfen diesen Gedanken annehmen, so wenig wir darüber sagen können, in welchen Formen der Staat und die Kultur der Zukunft sich darstellen wird und welche Gestalten die Kirche im Lauf ihrer Geschichte erhalten wird. Nur das darf als sicher gelten, daß sie stets durch das Wort und in der Kraft des Geistes ihre Ausbreitung wie ihre eigene Reinigung betreiben wird. Ebenso aber ist unfraglich, daß wegen des Fortbestandes der Sünde sie bei diesem ihrem Wirken Widerstand seitens der Welt finden wird. Daß bei dieser Sachlage sich der Wechsel zwischen einer in Verweltlichung mündenden Ausbreitung der Kirche und ihres Einflusses und einer Konzentration und Reformation ihrer Kräfte und ihres Bestandes oft wiederholen und auch in der fernen Zukunft wiederholen wird, kann als selbstverständlich angenommen werden. Da nun aber derartige Gegensätze im Lauf der Geschichte alle in Betracht kommenden Möglichkeiten der positiven wie der negativen Beziehungen zu erschöpfen pflegen, kann nichts wider den Gedanken eingewandt werden, daß schließlich das Bewußtsein von der Tiefe und Unausgleichbarkeit der Gegensätze zwischen der Gottesherrschaft oder der Kirche und der Sünde oder der Welt allgemein wird. Dies Bewußtsein würde aber den Gegensatz schließlich in dem beiderseitigen verschiedenen Willen erkennen und somit jeden Ausgleich durch gemeinsame Bildungs- und Kulturinteressen als unmöglich ablehnen. Eine derartige Einsicht pflegt aber nicht dem Frieden zu dienen, sondern vielmehr den empirisch stärkeren Willen, da jede Vereinbarung als unmöglich erkannt ist, zur Anwendung von Gewalt anzutreiben. Und zwar darf es im Hinblick auf die unaustilgbare religiöse Anlage des Menschen als durchaus wahrscheinlich gelten, daß die Welt nicht etwa alle Religion abschaffen, sondern eine irreligiöse Religion der Religion der Erlösung in solchen letzten Konflikten entgegenstellen wird.

Dem entspricht es, daß in der Schrift von falschen Propheten, die in der letzten Zeit kommen würden, die Rede ist (Mt. 24, 11; Act. 20, 29; 1. Tim. 4, 1; 2. Tim. 3, 1ff.; Jud. 18f.). Nach Paulus, der damit an jüdische Traditionen anknüpft, soll es eine Person sein, *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*, der mit Zeichen und Wundern auftritt und göttliche Verehrung in Anspruch nimmt (2. Thess. 2, 3—12). Scheint diese Gestalt oder der Antichrist hier als Jude vorgestellt zu sein, so hat Johannes in ihr die Verkörperung des römischen Kaisertums erblickt (Apok. 13, 11—18). Aber freilich fällt auf die einzelne Person kein Gewicht, sondern in den Irrlehrern, die leugnen, daß Jesus der Christus oder aus Gott ist, erblickt er die Antichristen oder den Antichrist (1. Joh. 2, 18; 4, 1. 3). Der Sinn der Vorstellung ist also der, daß am Ende der Zeiten sich der Widerspruch wider Christus als den Erlöser auf das höchste steigern wird und seinen Ausdruck in christusfeindlichen Propheten oder in einem Mann, der sich selbst als den rechten Christus ausgibt (vgl. auch Mt. 24, 5. 23), finden wird. Die alten Dogmatiker pflegten daher die *Antichristi parvi* von dem *Antichristus magnus*, aber auch zwischen einem *Antichristus occidentalis* und *orientalis* zu unterscheiden. Man kann dies ebenso wie sonstige spätere Anschauungen (Dogmengesch. I³, 472) auf sich beruhen lassen. Für unseren Zweck kommt nur der Kern des Gedankens in Betracht, nämlich daß der in der Geschichte der Menschheit sich steigernde Gegensatz gegen die Christenheit nicht politisch oder kulturell begründet ist, sondern auf dem religiösen Widerspruch wider den Erlöser Christus beruht. Ob dieser Widerspruch dann von Propheten oder Professoren und Hierarchen, von mehreren oder einem Führer ausgeht, läßt sich natürlich nicht ausmachen und ist auch sachlich völlig gleichgültig. Für uns ist nur das Faktum und die Art des Widerspruches von Belang. In dieser Hinsicht aber darf sich die Dogmatik den Gedanken von dem Antichrist aneignen. In ihm fassen sich die Gedanken zusammen, daß der Gegensatz zwischen Christentum und Welt sich bis an das Ende der Geschichte erhalten wird und daß er ein religiöser Gegensatz bleiben wird, wenn auch, wie leicht begreiflich, äußere Mittel zu seinem Austrag angewandt werden. In dem Kampf des Antichristentums wider das Christentum wird sicher die „Toleranz" nicht den Ausschlag geben. Der Gegensatz von Sünde und Glauben, von

Welt und Kirche, den wir aus der eigenen Erfahrung wie aus der langen Geschichte der Kirche kennen, stimmt durchaus zu dem Bilde von dem letzten „Kulturkampf“ der Geschichte, wie ihn die neutestamentlichen Männer aus der Tiefe des von ihnen empfundenen Gegensatzes von der *ἐξουσία τοῦ σκότους* und der *βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* (Kol. 1, 13) geschaut haben.

4. In diesem Zusammenhang wollen wir noch der Frage nach dem tausendjährigen Reich gedenken, da es ebenfalls ein Ereignis betrifft, das vor den definitiven Abschluß der Geschichte fallen soll. Nach Apok. 20, 1—6 soll der Teufel auf tausend Jahre gebunden, die Märtyrer und die das Tier nicht angebetet haben, sollen lebendig werden und mit Christus tausend Jahre herrschen. Ihre Wiederbelebung sei die erste Auferstehung und über sie hat der zweite Tod keine Gewalt. Man muß zunächst zusehen, ob diese Vorstellung sonst in dem Neuen Testament vertreten ist. Mt. 19, 28; Lk. 22, 30; 1. Kor. 6, 2 ist von dem Gericht die Rede, das die Heiligen mit Christus abhalten werden. Aber dies ist nur eine Anwendung der Form des letzten Gerichtes bei Daniel (7, 22. 27), das den Heiligen, nachdem die Weltreiche überwunden sind, die Herrschaft bringen soll. Hierin ist also ein Zwischenreich nicht zu erblicken. Ähnlich verhält es sich mit der ersten Auferstehung. Paulus erklärt die in Christus Gestorbenen würden zuerst erstehen, dann würden die noch Lebenden zu Christus erhoben werden (1. Thess. 4, 16). Von einer Auferstehung der Gottlosen ist hierbei ebensowenig die Rede wie 1. Kor. 15, 23—26. 51 f. (vgl. Mt. 24, 31), wo es heißt, daß bei der Parusie Christi die ihm Angehörenden lebendig würden und schließlich nach Überwindung aller feindlichen Gewalten der Tod abgetan würde. Auch hier ist nur von der einen den Endakt des Weltdramas einleitenden Auferstehung der Frommen die Rede (vgl. Röm. 6, 5; Phil. 3, 11). Von einer mit der ersten Auferstehung angehenden Periode einer irdischen Herrschaft der Frommen kann also im Sinn des Paulus nicht geredet werden, wie er denn auch von einer zweiten, allgemeinen Auferstehung direkt wenigstens nichts lehrt. Geschichtlich betrachtet, wird sich die Vorstufe des Endes, von der die Apokalypse redet, daraus begreifen, daß man die jüdischen Vorstellungen von dem Ende neben den christlichen forterhielt und sie daher als ein vorläufiges Ende anzusehen genötigt war (vgl. Dogmen-

gesch. I³, 187. 468). Von hier aus wird sich auch der übrigens von allen sinnlichen Elementen der jüdischen Eschatologie gereinigte Abschnitt der Apokalypse begreifen. Wir werden daher nicht berechtigt sein in der Dogmatik von dem Gedanken des Milleniums Gebrauch zu machen. Allgemeine Erwägungen über die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, daß der Kirche vor dem letzten Kampf eine Periode innerer Sammlung und Kräftigung beschieden sein könnte, reichen nicht aus, um dem Gedanken einen Platz in der Dogmatik zu sichern, zumal wenn man erwägt, daß derartige Perioden auch sonst im Verlauf der kirchengeschichtlichen Entwicklung eintreten werden und die besondere Auszeichnung dieser letzten durch die Erweckung der Toten nicht verständlich gemacht werden kann. Das Wahrheitsmoment, welches man in der Vorstellung finden kann, daß nämlich trotz der kräftigsten Betätigung des Erlöserwirkens Christi und trotz zeitweiligen Zurücktretens der sündhaften Mächte diese doch wieder und bis zum Ende hervorbrechen werden, diese Erkenntnis ist uns durch andere und triftigere Gründe gesichert. Die Idee des tausendjährigen Reiches wird aber zu einer Gefahr für das Christentum, wenn sie mit sozialistischen und politischen Idealen verknüpft wird und dadurch fremde irdische Ziele in die religiöse Tendenz des Christentums hineinmengt. Die alte Dogmatik hatte also Recht, wenn sie, zumal im Hinblick auf das Treiben der Münsterer Rotte, den Chiliasmus ablehnte, so wenig die Deutung der tausend Jahre auf die Kirchengeschichte seit Konstantin dem Gr., die sie oft befolgte, ernst genommen werden kann.

5. Mit dem Millenium wird nicht selten der Gedanke einer Bekehrung Israels als Volk verbunden. Schon Jesus hat in Aussicht gestellt, daß bei seiner Wiederkunft Israel ihn begrüßen wird als den, der in dem Namen des Herrn kommt (Mt. 23, 39; Lk. 13, 35; 21, 24). Dann hat Paulus angesichts der Tatsache, daß die Heiden sich bekehren und Israel verstockt ist, gelehrt, daß die Verheißungen Gottes über Israel dennoch in Erfüllung gehen werden, und zwar dann, wenn die Fülle der Heiden bekehrt sein wird: *ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* (Röm. 11, 25. 26). Auch hier wird unfraglich diese Bekehrung erst in der letzten Zeit erwartet, wie denn auch an diese Bekehrung sich anschließen soll *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* für die Heidenchristen

(Röm. 11, 15), was sich auf die Auferstehung und das ihr folgende ewige Leben beziehen wird. Somit geht die Bekehrung Israels der Wiederkunft Christi unmittelbar voran (Act. 3, 20f.). Von der Stelle Apok. 7, 4ff. ist abzusehen. Aber die Dogmatik kann nicht umhin sich mit der von Jesus selbst vertretenen und von Paulus eingehend durchgeführten Hoffnung auseinanderzusetzen. Zunächst ist die besondere Stellung des israelitischen Volkes in dem göttlichen Heilsplan zuzugestehen. Diese Stellung findet eine eigentümliche Bestätigung an der historischen Tatsache, daß das jüdische Volk trotz aller Schicksalsschläge sich als Volk in der Geschichte behauptet hat. Endlich aber muß auch das erwogen werden, daß dies Volk fortgesetzt eine Stellung zu Christus bewahrt hat, wenn diese auch nur in dem Haß und der Ablehnung Christi nebst der Erwartung des rechten Christus besteht. Aber immerhin ist die Wurzel des messianischen Glaubens ihnen in diesem Sinn mit den an Christus Gläubigen gemeinsam (vgl. Röm. 11, 16ff.). Hierbei ist natürlich nur an das Judentum zu denken, das dem Glauben seiner Väter treu bleibt. Von den Juden, die nur aus Abrahams Samen sind, ohne an seinem Glauben Teil zu haben, ist also abzusehen. Das *πᾶς Ἰσραήλ* des Paulus bezieht sich somit ebensowenig auf die Juden Person für Person als das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* alle einzelnen Heiden meint. Nur daß in dem jüdischen Volk am Ende eine umfassende Bekehrung stattfinden wird, ist also der Sinn seiner Behauptung. Wenn man daran denkt, daß jede Bekehrung nur die Ausführung der ewigen göttlichen Wahl ist und diese sich nur auf Personen bezieht (S. 555f.), so würde die Meinung des Paulus genauer dahin zu bestimmen sein, daß Gott entsprechend der von ihm ergangenen Weissagung über Israel eine große Anzahl Israeliten dazu bestimmt hat in der Endzeit zum Glauben an Christus zu gelangen und daß gemäß dieser Bestimmung die Geschichte dieses Volkes eine Gestaltung empfangen soll, die seinen Fortbestand und die, wenn auch negative, Beziehung zu dem Erlöser in sich schließt und somit wie die Geschichte überhaupt eine Basis zur Verwirklichung der Erwählung herstellt (vgl. S. 566). Damit wäre eine Form gewonnen, in welcher der Gedanke von der endlichen Bekehrung Israels sich unseren Voraussetzungen einordnen ließe und als dogmatischer Satz brauchbar würde. Indessen bleibt die Frage, ob die Grundlage dieses Satzes die ge-

hörige Tragkraft besitzt. Diese Grundlage besteht aber nicht in einer direkt religiösen Erkenntnis, sondern in einem historischen Urteil des Paulus über die Art der Erfüllung der Weissagung, wozu die starke nationale für jeden in der jüdischen Gedankenwelt Herangewachsenen geradezu selbstverständliche Voraussetzung kommt, daß das Volk, aus dem der Messias hervorgegangen ist, seines Segens nicht dauernd verlustig gehen kann. Wie nun aber, wenn die alttestamentliche Verheißung sich in Christus, dem Samen Abrahams (vgl. Gal. 3, 16), erfüllt hätte sowie in dem Kreise seiner Jünger, die für immer das Fundament einer neuen Weltordnung geworden sind? Die Erfüllung sieht doch fast in der Regel anders aus als man zunächst die Weissagung auffassen würde. Könnte das nicht auch in unserem Fall gelten? Es wäre doch auch so etwas einzigartig Großes an dem israelitischen Volk in Erfüllung gegangen. So bliebe freilich die Frage nach dem Sinn und Zweck des Fortbestandes des israelitischen Volkes. Aber hierfür können auch allgemeine geschichtliche Gründe angeführt werden. Die Beantwortung dieser Frage ist zudem keine dogmatische Aufgabe. Für den Glauben hat das israelitische Volk schließlich doch nur die Bedeutung, daß in ihm Gott das Verständnis seiner erlösenden Herrschaft hat entstehen und durch das Wirken Christi zur Vollendung kommen lassen. Ob hierüber hinaus diesem Volke weitere Prärogativen nach Gottes Willen zustehen, ist kein religiöses Problem. Es könnte als solches nur dann, wenn auch in beschränktem Maße, anerkannt werden, falls diese Bekehrung Israels der Christenheit eine neue Erkenntnis oder eine neue Offenbarung göttlicher Kräfte brächte. Indem man diese Bekehrung zu dem tausendjährigen Reich in Beziehung setzt und die religiöse Energie Israels in diesem wirksam werden läßt, hat man dieser Forderung zu entsprechen sich bemüht. Aber diese Kombination ist nur eine biblisch wie sachlich unbegründete Hypothese. Somit liegt aber auch kein Grund vor das geschichtliche Urteil des Paulus über die Zukunft des jüdischen Volkes als eine Glaubenswahrheit anzuerkennen. Wollte man an das angeführte Wort Jesu erinnern, so muß die bedingungsweise Form dieses beachtet werden. Es gilt doch nur in dem Sinn, daß *die* Juden Jesus wiedersehen werden, die ihn als den Messias anerkennen (vgl. auch Act. 1, 6—8). Hierwider ist kein Einwand zu erheben, denn in diesem Sinn geht das Wort alle-

wege in Erfüllung und wird sich bis an das Ende bewähren. Aber daraus ergibt sich keine Begründung der in Frage stehenden Behauptung. Dann aber kann die Bekehrung ganz Israels zu Christus in der Endzeit nicht als ein gesicherter Bestandteil der christlichen Lehre gelten. So ist die Sache von dem Standort der heilsgeschichtlichen Auffassung allerdings gedeutet worden (Hofmann), aber es wird doch richtiger sein mit den alten Theologen zu urteilen: *omnes Israelitae, qui non permanent in incredulitate, salvabuntur* (Hollaz).

6. Wie schon bei Behandlung der Antichristweissagung hervortrat, steht die christliche Geschichtsbetrachtung, indem sie mit dem Fortbestand der Sünde und der dadurch notwendig werdenden Vertiefung des Gegensatzes zwischen Christentum und Welt rechnen muß, von dem entwicklungstheoretischen Optimismus weit entfernt. Auch die Episode eines tausendjährigen Reiches änderte, wenn man sie annehmen wollte, hieran nichts. Es ist daher durchaus konsequent, wenn die ganze Weltentwicklung nach Christus unter den Gesichtspunkt einer *ἀρχὴ ὠδίνων* tritt, welche den Anfang des *τέλος* bildet (Mt. 24, 8). Diese letzte Zeit soll eintreten, wenn das Evangelium zu allen Völkern gekommen ist (Mt. 24, 14). In den schon von den jüdischen Apokalyptikern gebrauchten Farben hat Jesus die letzte Not geschildert. Falsche Propheten und Messiasse erscheinen, um auch die Erwählten zu verführen. Dann treten furchtbare Naturerscheinungen auf, denn man lebt in einer zusammenbrechenden Welt. Und dann soll in den Wolken des Himmels mit Kraft und Herrlichkeit Christus erscheinen zu dem letzten Gericht. Engel sammeln jetzt die Erwählten aus aller Welt (Mt. 24, 15—31). Wie der Blitz allen sichtbar wird, so soll die Ankunft des Menschensohnes sein (Mt. 24, 27). Aber trotz aller Vorzeichen, auf die man achten soll (Mt. 24, 32—34), und trotz der Gewißheit der Nähe des Endes, das Jesus noch für seine Generation erwartet hat (Mt. 24, 34; Apok. 22, 7. 10. 12), weiß Gott allein Tag und Stunde des Endes. Es bricht herein wie ein Dieb in der Nacht (Mt. 24, 36; 1. Thess. 5, 2; Apok. 16, 15). Die Vorzeichen sehen die Jünger Jesu an wie man das Ausschlagen der Bäume im Frühjahr beobachtet oder als ein Anzeichen dessen, daß der Sommer oder die Erlösung nahe ist (Mt. 24, 32f.; Lk. 21, 28). Mit dieser Hoffnung verbindet sich der Sinn, den Jesus in den

Gleichnissen von den Jungfrauen und von den Knechten erläutert, nämlich wachsam zu sein (Mt. 25, 13; 24, 42) und in seinem Dienst zu wirken (Mt. 25, 27; Lk. 12, 42). Wachsam und nüchtern zu sein im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung auf die Errettung ist somit die Aufgabe der Christen im Hinblick auf das nahe Ende (1. Thess. 5, 7 f.). — Wenn dies auf unsere Verhältnisse übertragen werden soll, so ist ein doppelter Unterschied unverkennbar. Wir glauben nicht mehr an die unmittelbare Nähe des Endes und wir denken bei den Vorzeichen weniger als die Menschen der alten Zeit an konkrete Erscheinungen. Aber dies begründet in der Hauptsache keine andere Stellung zu dem Ende als Christus und die Apostel sie gehabt haben. Sie besteht in Folgendem. Das Ende bringt die endgültige Erlösung und Befreiung von dem Bösen mit seiner Qual und seinem Druck, welche weder die Weltentwicklung noch die Kirche zu erreichen vermögen. Das Ende ist daher nicht nur mit Furcht und Schrecken zu erwarten, sondern als der Sieg der Gottesherrschaft über alle Widerstände zu erhoffen und zu erbitten. Und wenn dann wir selbst dies allgemeine Ende nicht mehr zu erleben hoffen, so bringt unser eigenes Ende uns doch alles das, was jenes der Menschheit bringen soll. In dem Maße endlich als wir uns im Dienste Christi auf unser eigenes Ende bereit halten, werden wir auch Mitarbeiter für die Bereitung der Menschheit für die letzte Erlösung.

7. Zunächst ist bei dem Eintritt des Gerichtes nur an die Menschen gedacht, welche zu der Zeit am Leben sind. Indessen muß sich diese endgültige Entscheidung auch auf die beziehen, welche überhaupt auf der Erde von Anfang an gelebt haben. Hieraus hat sich die Forderung der Wiederbelebung ergeben oder der Auferstehung aller zum Zweck des Gerichtes. Christus ist der Richter aller (Mt. 25, 31; Act. 10, 42; 1. Kor. 4, 5). Als Grund seines Urteils kommen die Werke, die der Mensch getan hat (s. S. 595), in Betracht. Aber die Werke sind ein Ausdruck der Stellung zu Christus. Was man für einen der geringsten Brüder getan hat, daß hat man für Christus getan und was man für sie nicht getan hat, hat man auch für Christus nicht getan (Mt. 25, 40. 45; 7, 23). Die sollen verdammt werden, die dem Evangelium Christi nicht gehorcht haben (2. Thess. 1, 8; 1. Ptr. 4, 17). Ebenso aber die, welche das Gesetz nicht erfüllt haben

(Röm. 2, 13) sowie die Heiden, sofern sie von Natur das Gesetz in ihren Herzen eingeschrieben trugen (Röm. 2, 14—16). Dabei ist die Voraussetzung, daß Juden wie Heiden in ihrer Gesamtheit dem Verderben verfallen, weil nur das Evangelium denen, die glauben, Rettung verbürgt, wobei aber ausgeschlossen ist, daß diese ihr Leben zu einem Dienst grober Sünden gemacht haben (Gal. 5, 21; 6, 8; Röm. 6, 21; 8, 13; Eph. 4, 22; 5, 5; Kol. 3, 5 f.; 1. Kor. 6, 9 f.; Apok. 21, 8; 22, 15). Somit verfallen alle, welche an der Erlösung durch Christus nicht Teil haben sowie alle groben Sünder, auch wenn sie sich äußerlich zu Christus bekannt haben (Mt. 7, 23), dem verdammenden Spruch Christi. *Die Verdammnis* wird aber als ein Sein in der Christusferne (Mt. 25, 41; 7, 23) als ewige Strafe (Mt. 25, 46) in ewigem Feuer (Mt. 13, 41; 25, 41; Apok. 21, 8; 20, 15), in Finsternis (Mt. 8, 12; 22, 13; Jud. 13) oder als ewiges Verderben (2. Thess. 1, 9) bestimmt. Da die Verdammten zum Zwecke des Gerichtes aus dem leiblichen Tode lebendig wurden, der Zustand der Verdammnis aber kein Lebenszustand ist, so wird er oder der ewige Feuerpfuhl von dem Apokalyptiker als ὁ θάνατος ὁ δεύτερος bezeichnet (Ap. 20, 14 f.; 21, 8; 2, 11; 14, 11). Hiernach wäre also die Verdammnis ein Zustand *ewigen Totseins*. Da aber Totsein nicht dem Nichtsein gleichzusetzen ist, so ist es kein Widerspruch, wenn der ewige Tod zugleich als ein Zustand ewiger Qual vorgestellt wird.

Dies ist die neutestamentliche Anschauung von dem jüngsten Gericht und dem auf dies folgenden Zustand der Verdammten. Wir müssen jetzt versuchen diese Auffassung gemäß unseren systematischen Voraussetzungen zu verarbeiten. Wir gehen dabei von dem Gerichtsgedanken aus. Christus der Erlöser weist die von sich in die dauernde Gottesferne, welche sich ihm in ihrem Erdenleben nicht unterworfen haben (Mt. 7, 23; 25, 41). Dabei ist aber die Voraussetzung, daß sie das Evangelium von seiner Herrschaft auf Erden gehört haben (Mt. 24, 14). Letztlich wird es sich darum handeln, daß sie den erlösenden Geist, dessen Einwirkung sie verspürt, mit *bewußter Lästerung* zurückgewiesen haben, denn diese *Sünde wider den Geist*, wie er in Christi Wirken offenbar wird, ist die Sünde, welche auch im jenseitigen Leben nicht vergeben werden soll, so wenig sie auf Erden Vergebung findet (Mt. 12, 31; Mk. 3, 29 f. vgl. Hbr. 6, 4. 6; 10, 26; 1. Joh. 5, 16). Dies ist nicht im Sinn einer willkür-

lichen Festsetzung zu deuten, sondern es ist der einfache Gedanken, daß diejenigen, welche die erneuernde und vergebende Wirkung Christi nicht annehmen, dadurch auch der Erlösung für immer verlustig gehen. Soll nun aber die Erlösung von dem gerechten Verdammungsurteil befreien, so kann letzteres natürlich nur über die ergehen, welche dem Erlösergeist sich definitiv durch ihren Gegenwillen verschließen. Wir werden demnach sagen müssen, daß die, aber auch nur die, welche dem Geist Christi, wiewohl sie seine Offenbarung in vollem Maße erfahren haben, definitiv widerstreben, dem Verdammungsurteil Gottes verfallen. Dies Urteil ist somit das Widerspiel des rechtfertigenden Urteils Gottes. Gottes Gnadenurteil erklärt den Menschen für gerecht, sofern er sich dies Urteil im Glauben gesagt sein läßt. Demgemäß sieht aber Gott den für ungerecht an, der seine Gnade im Unglauben ablehnt. Und wie Gott dann die, welche er für gerecht erklärt hat, durch das Wirken seines Geistes gerecht macht und sie in dieser realen Gerechtigkeit vollendet, sodaß er diese in dem letzten Gericht anerkennt, so überläßt er die, welche sein rechtfertigendes Urteil nicht angenommen haben, ihrem Sündendasein, sodaß sie in der Sünde verharren und daher das verwerfende Urteil Gottes, das aller Sünde gilt, sie schließlich in seiner ganzen Schärfe trifft. Das letzte Gericht offenbart also, daß ihre Sünde weder vergeben noch auch wirklich überwunden ist. Jenes nicht, weil sie im Unglauben die Vergebung abgelehnt haben, dieses nicht, weil sie den Erlösergeist zur Überwindung ihrer Selbstsucht nicht in sich haben wirksam werden lassen. Wie sie sich also der Offenbarung des absoluten Geistes, so viel an ihnen war, entzogen haben, so sind sie nun objektiv einem Dasein der Gottesferne verfallen. Wie nun bei den Gläubigen anzunehmen war, daß sie irgendwie am Ende ein Bewußtsein des definitiven Urteils Gottes erhalten (S. 595), so wird Ähnliches auch von den Gottwidrigen gelten. Daß aber das Gottesurteil wider sie ausgefallen ist, bestätigt sich ihnen fortdauernd an dem geist- und naturwidrigen Zustand, in dem sie sich befinden.

Hierüber sind noch einige Worte zu sagen. Wir erinnern uns dabei im allgemeinen dessen, was wir S. 580 über den Todeszustand gesagt haben. Nach dem leiblichen Tode erwachen auch in dem Ich derer, die nicht in Gemeinschaft mit dem Erlösergeist

gelebt haben, Erinnerungen und Triebe, die der irdischen Einstellung ihres geistigen Lebens entsprechen. Aber der Begierde nach den Erdengütern entspricht keine Möglichkeit sie zu befriedigen. Ebenso bleibt der Wille nach geistiger Gemeinschaft, der sich desto stärker regen muß als die Qual des Nichterreichens des Gewollten durch die Erinnerung an das einst auf Erden Erreichte gesteigert wird, unerfüllt, da in dem Totsein Gemeinschaft der Geister untereinander nicht bestehen kann (vgl. S. 584). Hierzu käme dann der Mangel der Beziehung zu dem absoluten Geist, der erst jetzt, wo keinerlei täuschende Ersatzmittel für diesen zu Gebote stehen, als widernatürliche Vernichtung der Geistigkeit des eigenen Geistes in das Bewußtsein tritt. Auch hier wäre es also ein Wollen, das nie ganz in dem Menschengeist ausgetilgt war (S. 66ff.), das ewig unerfüllt bleiben muß und das daher als widernatürliche Qual empfunden wird. Es wäre demnach ein nach allen Seiten ungestilltes Begehren, worin die ewige Pein bestehen müßte. Wenn man alle diese vergeblichen Wollungen der Geister sich als einen dauernden Zustand vorstellt, so kann dieser nur als ewige Unlust oder Unseligkeit bezeichnet werden. Das Gesagte ist also dahin zusammenzufassen, daß der Sünder an das Ziel gekommen ist, welches die Sünde erstrebt und daß dies Ziel, weil schlechthin gottwidrig, ein schlechthin naturwidriges Dasein mit sich führt, welches das Widerspiel des Lebens und somit Tod ist. Die subjektive Gottlosigkeit des Unglaubens hat zum Erfolg die objektive Gottlosigkeit der ewigen Gottesferne. Wie der Mensch aber allein ist in der Nichtbeziehung zu Gott, so ist er auch allein hinsichtlich der übrigen geschaffenen Geister, mit denen in Gemeinschaft zu treten, ihm schlechthin unmöglich ist wegen des Fehlens der hierzu erforderlichen Mittel. Und es ist schließlich auch ein Alleinsein im Hinblick auf die gewollten Güter der Welt. Die Selbstsucht hat somit was sie wollte, nämlich sich selbst allein. Indem aber das Wollen in der gekennzeichneten dreifachen Richtung irgendwie rege ist, ohne jemals befriedigt werden zu können, wird der ewig ungestillte Lebens- oder Willenstrieb zu grauenvoller Qual. Ein nie rastendes, weil nie befriedigtes, unruhiges und dumpfes Drängen und Treiben nach Leben mit Zweck, Genuß und Gemeinschaft, während doch nur Tod und Alleinsein da ist, eine peinigende Erinnerung an

die Liebesoffenbarung Gottes und die eigene Schuld, die sie nicht wollte, ein Gefühl grenzenloser Leere, Zweck- und Sinnlosigkeit des Daseins — so etwa wäre der ewige Tod vorzustellen.

8. Die alte Dogmatik schildert den Höllenzustand als ein Ertragen von ausgesuchten geistigen und körperlichen Qualen ohne jede Unterbrechung, wobei auch wirklich materielles Feuer als Strafe in Betracht kommt. Die Verdammten schauen Gott nicht, sie hassen ihn und leben in Gemeinschaft mit dem Teufel und seinen Geistern. Beständige Angst, Scham und Selbstanklagen foltern sie. Doch wird je nach der Quantität und Qualität der Sünden der Grad dieses ewigen Strafzustandes abgestuft sein. Es hat keinen Zweck hierauf einzugehen. Dagegen müssen wir, nachdem wir versucht haben die biblischen Vorstellungen in dogmatische Formen zu übertragen, sofort die schweren Bedenken anführen, die sich wider die Verwendung dieser Sätze in der Dogmatik ergeben. Daß es sich bei den Gerichts- und Strafbildern vielfach um altes Material handelt, das nur als Mittel zum Zweck verwandt wird, ist selbstverständlich. Daher ist in der Dogmatik die Ausdeutung der einzelnen Züge ebenso vom Übel als, umgekehrt, eine allzu subtile logische oder psychologische Kritik derselben. Ferner muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Lehre von der ewigen Verdammnis zwar von der ganzen urchristlichen Überlieferung vertreten wird, daß sie aber doch nicht ein genuin christliches Produkt ist, sondern ihre Prägung von den antiken Gesetzesreligionen erhalten hat, also immerhin gegenüber dem christlichen Seligkeitsgedanken im Rückstande bleibt. Sodann muß daran erinnert werden, daß die überlieferten Vorstellungen keineswegs durchweg einstimmig sind. Am wichtigsten dürfte die Differenz sein, daß während sonst auch für die Gottlosen eine Auferstehung zur Veranschaulichung des Gerichtsvorganges angenommen wird, Paulus nur die Gerechten auferweckt werden läßt, die Verdammnis also offenbar nur in einem Fortbestand des vielleicht verschärften Scheolzustandes erblickt hat. Es ist unfraglich, daß diese Auffassung den Vorzug vor der üblichen verdient, da durchaus nicht einzusehen ist, welchen Zweck diese Wiederbelebung, welcher der Vollzug der Todesstrafe auf dem Fuß folgt, haben sollte. Die Auferweckung der Gottlosen darf also beiseite gerückt werden, denn ihre Verwendung schließt den an sich möglichen Gedanken

nicht in sich, daß Christus durch sie auch im ewigen Leben zum Fortleben der Gottlosen positive Beziehung haben solle.

Von größerer Bedeutung sind nun aber die folgenden Erwägungen. Der bei dem Gericht in Anwendung kommende Maßstab ist, wenn man genauer zusieht, bei den neutestamentlichen Männern keineswegs eindeutig. Der spezifisch christliche Gedanke ist der, daß diejenigen verdammt werden, welche die Wirkungen des Erlösergeistes Christi mit Bewußtsein abgelehnt haben. Dieser Gedanke wird dadurch einleuchtend gemacht, daß in verhältnismäßig kurzer Zeit das Evangelium allen Menschen nahegebracht sein würde, sodaß sie der Ablehnung desselben schuldig werden können (vgl. S. 615). Da nun aber unzählige Menschen vor Christus gestorben sind, so muß zur Beurteilung dieser ein anderer Maßstab eingeführt werden, nämlich die in ihrer Zeit und in ihrer Gegend gültige Moral und Religion, wie Paulus lehrt (S. 617). Die Schwierigkeit wächst aber, wenn man sich vergegenwärtigt, wie unendlich viele Christen, Juden und Heiden seitdem starben, ohne daß sie zu einer wirklichen Entscheidung auf sittlichem und religiösem Gebiete gelangt sind, geschweige denn daß sie zu Christus eine Stellung genommen hätten. Kann man ihre Schuld als unvergebbar, sofern Gott überhaupt Vergebung walten lassen will, bezeichnen, wenn doch Christus den ihn bekämpfenden Pharisäern nicht etwa sagt, daß sie die unvergebbare Sünde schon begangen hätten, sondern sie erst vor dieser warnt oder für seine Kreuziger Gott um Vergebung bittet (Lk. 23, 34)? Die unvergebbare Sünde, deren Wesen also darin besteht, daß der Erlösergeist trotz des umfassenden Innewerdens seiner Wirkungen zurückgewiesen wird, wird dann später auf die groben Fleischessünden, sofern sie dem Geist widerstreben, bezogen (s. d. Stellen S. 617) oder auch auf die Sünde des Abfalls (Hbr. 6, 4 ff.; 10, 26; 1. Joh. 5, 16 vgl. Dogmengesch. I[3], 157 ff.). Hierdurch wird der maßgebende Gedanke Jesu von der einen unvergebbaren Sünde wider den Geist zwar erheblich erweitert, bleibt aber auch so auf einen verhältnismäßig engen Kreis von Sünden beschränkt. Macht man aber mit dem Maßstabe Jesu Ernst, so ist unmittelbar einleuchtend, daß es keineswegs berechtigt ist jeden groben und unbußfertigen Sünder als der Hölle verfallen anzusehen. Im Sinne Jesu wäre dies vielmehr nur für die anzunehmen, welche die

Sünde wider den Erlösergeist Christi begangen haben.

Um diesen Gedanken in seiner vollen Tragweite zu verstehen, müssen wir uns dessen erinnern, daß die schon für ihr irdisches Leben von Gott Erwählten keineswegs als reif für das letzte Gericht in den Todeszustand eingehen, sodaß vielmehr für sie eine vollendende Einwirkung des Erlösergeistes gefordert werden mußte (S. 589). Wenn nun aber die Entscheidung an der Stellungnahme zu Christus hängt und eine unendliche Zahl von Menschen wie innerhalb so auch außerhalb der Christenheit sie zu vollziehen überhaupt nicht in die Lage gekommen ist, weil sie in ihrem Leben von der wirksamen Berufung nicht erreicht wurden oder weil sie überhaupt nie die Möglichkeit hatten etwas von dem Erlöser zu hören, so muß notwendig für diese alle auch ein Zwischenzustand angenommen werden, in welchem die zum Gericht erforderliche Beziehung zu Christus ihnen zuteil wird. Und zwar darf diese Beziehung keine bloße Kunde von Christus sein, sondern sie muß eine innere Einwirkung der erlösenden Gottesherrschaft Christi in sich schließen. Das heißt, die tiefste Offenbarung des Gottesgeistes muß auch ihren Geist berührt haben, ehe sie überhaupt für das letzte Gericht reif geworden sind. Das ist keine schriftwidrige Forderung, sondern sie beruht auf der höchsten Autorität, welche die letzte Entscheidung treffen will je nach der Stellung, welche die Menschengeister zu ihm als dem erlösenden Geist eingenommen haben. Wenn man hierbei stehen bleiben will, so ist also auch für die, welche nicht für den Glauben in ihrer Erdenzeit bestimmt waren, in dem Todeszustand eine Offenbarung des absoluten Geistes der Erlösung anzunehmen. Ihr Zustand ist also analog dem derer, welche im Glauben sterben, vorzustellen. Während aber letztere in Seligkeit unter den Christuswirkungen die Bahn zur Vollendung durchlaufen (S. 587 f.), würden erstere mit dem sündhaften Widerwillen gegen den Erlösergeist beginnen, dann allmählich unter dessen Einwirkungen zur Selbstbestimmung für oder wider ihn, was ohne innere Nöte und Schmerzen nicht geschehen kann, gedrängt werden und so für das Christusgericht reif werden. Vergegenwärtigt man sich den Mangel aller äußeren oder auch inneren Beziehung zu Christus bei den meisten unter ihnen und nimmt man hinzu, daß in dem Zustand, der sie umfängt, jede

Lockung des Bösen aufgehört hat, indem die Welt die bösen Triebe nicht wachruft und die verlockende Einwirkung der menschlichen Gemeinschaft verstummt ist und schließlich auch jede Befriedigung böser Begierde ausgeschlossen ist, so darf auch nach der subjektiven Seite hin die Möglichkeit einer Entwicklung zu Christus hin als denkbar bezeichnet werden. Sie können sich dann für oder wider Christus entschieden haben. Im ersteren Fall bräche auch für sie ein Vorgefühl der Seligkeit an und sie kämen auf eine ähnliche Bahn der Vollendung wie die schon auf Erden Erwählten. Im zweiten Fall würde schon in diesem Zwischenzustand die Unseligkeit über die Christusgegner hereinbrechen, wie wir S. 619 sie darzustellen versuchten. Aber in diesem wie jenem Fall wäre diese Reife für das Gericht in dem Sinn, wie Christus von ihm geredet hat, erreicht.

9. Man könnte es bei diesen Gedanken sein Bewenden haben lassen, zumal so der in der Schrift vorausgesetzte doppelte Ausgang der Menschheitsgeschichte nicht angetastet wäre. Man darf hinzufügen, daß so oder doch ähnlich sich heute die Mehrzahl der denkenden Christen das jüngste Gericht und den Weg zu ihm vorstellen dürfte. Aber es gibt Gedanken — wir sind mehrfach in der Dogmatik auf ihre Ansätze gestoßen (S. 340. 559. Bd. I, 558) — die weitere Postulate aufzustellen nötigen. Wir dürfen uns ihrer Erörterung nicht entziehen. Zunächst erinnern wir uns dessen, daß die heilige Liebe das Wesen Gottes ausmacht und daß Gott allwirksam ist. Allerdings verhält es sich mit der Liebe Gottes nicht so, als wenn sie dem Menschen den Willen täte, vielmehr weiß der Mensch auch von Gottes Zorn und seinen Strafen zu sagen. Indessen ist es christliche Erkenntnis, daß die erlösende Liebe sich dem Sünder erschließt und alle Strafe Gottes dem Zweck dient den Menschen die Schuld und das Elend der Gottlosigkeit zu Bewußtsein zu bringen, um den Bedarf nach der Erlösung in ihnen zu erhalten oder zu erwecken. Also sind Gottes Strafen Erziehungsstrafen (S. 31). Aber dies gilt freilich nur innerhalb der Erfahrung von Gott, welche die Erwählten gewinnen. Von hier aus bildet man daher gerade den Gedanken, daß Gott sich nach seinem Willen der Erwählten erbarme, die übrigen aber ihrem selbstgewollten Schicksal in Gerechtigkeit überlasse. Allein wir haben schon früher erkannt, daß dieser Gedanke der Erwählung sich doch nur auf das geschichtliche Leben

der Menschheit erstreckt und daß es somit keineswegs ausgeschlossen ist, daß jenseits dieses Lebens die göttliche Liebe auch noch anderen Personen offenbar werden könne (S. 556). Es liegt demnach kein Grund vor den Erwählungsgedanken über die geistliche Empirie des geschichtlichen Lebens hinaus nicht wirksam sein zu lassen. Aber das eröffnet eine bloße Möglichkeit. Es fragt sich also, ob wir diese durch weitere Gründe zu einem Postulat steigern können. Da ist nun zuerst darauf zu verweisen, daß die *ewige Verdammnis* sich als ein durchaus *zweckloser* Gedanke darstellt. Man pflegt dagegen auf den so erst erbrachten Nachweis der göttlichen Gerechtigkeit das Gewicht zu legen. Aber wer bedarf dieses Nachweises? Die Erlösten nicht, denn sie haben auf anderem Wege Gottes Gerechtigkeit kennen gelernt. Aber auch nicht die Verdammten, denn sie lehnen sich trotzdem wider Gott auf und die Erkenntnis seiner Gerechtigkeit wäre zudem für sie gänzlich unfruchtbar. Die *ewige Strafe fördert* also *nichts und niemand*. Sie legt Gott eine Art des Wirkens bei, die ihm sonst völlig fremd ist, nämlich so an geistigen Wesen wirksam zu sein, daß dies Wirken den Geist zwecklos bewegt und ihn dadurch um seine Geistigkeit bringt, denn die Geister dienen hier weder Gott als Organ seines Wirkens noch vermögen sie einander durch gemeinsames Wollen zu fördern. Ein derartiger Bestand von Wesen, die darauf angelegt sind Zwecke zu ergreifen und zu verwirklichen, steht aber in Widerspruch zu ihrer Art und muß daher als sinnlos bezeichnet werden, sofern er nicht als vorübergehende Strafe, sondern als ewiger Zustand gedacht werden soll.

Man kann sich demgegenüber natürlich auf den *göttlichen Willen* berufen, der es eben so bestimmt habe. Indessen dies ist ja gerade die Frage und die Zweck- und Sinnlosigkeit des letzten Zukunftshorizontes ist ein schlechter Erweis dafür, daß er wirklich so von dem allweisen Gott gewollt ist, wie er sich menschlichen Augen darstellt. Wir tun daher gut, weiteren Möglichkeiten nachzudenken. Man könnte etwa an die *schließliche Vernichtung der Gottwidrigen* denken und hierfür eben die Zwecklosigkeit ihrer Fortexistenz anführen oder auch daran erinnern, daß in der Natur doch immer nur ein Teil der von ihr erschlossenen Möglichkeiten zur Verwirklichung gelangt. Aber diese Annahme ist deshalb unbrauchbar, weil sie das geistige Leben nach natürlichen Analogien bemißt und weil

sie demgemäß mit dem unmöglichen Gedanken einer Vernichtung persönlichen Geistes rechnet. — Dagegen sind wir mehrfach auf einen Gedanken geführt worden, der eine andere Lösung nahe legt. Der absolute Geist hat Geister geschaffen, die sein Abbild und seine Organe sein sollten und in denen er demgemäß die Fülle seiner Geistigkeit so erschließen wollte, daß sie im Innersten mit ihm sich einten oder sein Wille ihr freies Wollen wurde. Damit sich dies unaussprechlich Große, demgegenüber alles sonstige Geschehen nur gering und bloße ermöglichende Vorbereitung ist, in der Welt des Geistes verwirkliche, ließ der absolute Geist den Widerspruch wider sich in der geschaffenen Geisterwelt eintreten, damit sie durch das Erleben und Erkennen des Abstandes zwischen sich und dem absoluten Geist die Gnade seiner Offenbarung wie die Freiheit der Selbstbestimmung für ihn in allen Höhen und Tiefen, in Furcht und Schaudern wie in demütiger Hinnahme und freier Hingabe erlebe. Um dies zu verwirklichen, ist das Ungeheure geschehen, daß der absolute Geist selbst als Erlöser in die Geschichte der ihm widerstrebenden Menschheit eingegangen ist, um sie erlösend sich zu unterwerfen. Wie er alles Geschehen nach seinem Willen ordnet, so hat er bestimmte Personen schon in der geschichtlichen Entwicklung zum Eintritt in die Gemeinschaft mit sich und somit zu Organen seines erlösenden Wirkens bestimmt. Wir dürfen noch hinzufügen, daß der absolute Geist diese erwählten Geister in dem Zustande nach dem Tode zu ewiger Gemeinschaft mit sich vollendet. Soweit reicht unsere religiöse Erkenntnis. Man zieht aber gerade aus ihr den Schluß, daß wie die Nichterwählten während ihres diesseitigen Lebens nicht zu dem von Gott gewollten Zustand gelangen, sie auch in alle Ewigkeit von ihm ausgeschlossen bleiben sollen. Aber wenn wir den gesamten Weltplan Gottes, wie er durch die Offenbarung in Christus erleuchtet wird, auf uns wirken lassen, erheben sich wider diese Anschauung die schwersten Bedenken. Wir müssen sie uns vergegenwärtigen.

10. Zunächst ist klar, daß diese zuletzt gekennzeichnete Anschauung entweder zu einem reinen Naturalismus führt, indem die Entwicklung des Menschengeschlechtes die einen an das Ziel menschlicher Geistigkeit gelangen, die anderen auf dem Wege zu ihm untergehen läßt, oder aber daß diese Anschauung eine

Freiheit der menschlichen Willen annimmt, die zu der Allwirksamkeit Gottes in Widerspruch steht (vgl. Bd. I, 496). Dieser Widerspruch ist aber um so unerträglicher als diese Gott widerstrebende Freiheit nur in dem Bereich des Bösen unbedingt gilt, hinsichtlich des Guten aber nur in der Fähigkeit abzulehnen besteht, während die Zustimmung von Gott gewirkt werden soll (vgl. S. 127 f.). Gott wirkt also das Seinsollende, der Mensch will aber das Nichtseinsollende und kann in ihm, wenn er will, trotz des göttlichen Wirkens beharren. Nun könnte dies etwa im Hinblick auf die Irregularität der menschlichen Bekehrungen empirisch behauptet werden. Aber es soll in alle Ewigkeit gelten. Dies bedeutet nichts Geringeres als daß es ein zweites Wirkprinzip neben dem allwirksamen Willen gibt, das diesem in Ewigkeit zu widerstehen vermag. Man kann nämlich nicht den Bestand des Bösen in dem Sinn auf Gott zurückführen, daß er seinen ewigen Bestand will, da er es nur als das, was überwunden werden soll, will (S. 104). Will aber der Allwirksame das Böse als das zu Überwindende, so ist der Schluß unvermeidlich, daß es in dem Moment, da alle Entwicklung zum Abschluß gekommen ist, überwunden sein muß. Da aber das Böse nur in menschlichen Willen besteht, so ist es nicht schon dadurch überwunden, daß diese niemand mehr schaden können, sondern nur dadurch, daß sie nicht mehr böse, sondern gut wollen. Wenn nun alle Willen gemäß dem allwirksamen Willen schließlich gut wollen werden und wenn dieses gute Wollen bei dem empirischen Lebensabschluß auch bei den Erwählten nur anfangsweise vorhanden ist und nur durch den Erlöserwillen gewirkt bzw. vollendet werden kann, so folgt, daß alle Geister, die gerechten wie die ungerechten, die christlichen wie die nichtchristlichen, im Zustand nach dem Tode von dem Erlöser zur ewigen Vollendung bereitet werden und somit zu dem letzten Ziel aller Geistigkeit gelangen. Ist es der Wille des Allwirksamen, daß Geister in Ewigkeit seien und daß sie das Gute wollen und das Böse nicht wollen und wird dies Wollen in dem gegenwärtigen Weltverlauf von ihm nicht verwirklicht, so muß es in dem Sein nach dem Tode so von ihm verwirklicht werden, daß in der Ewigkeit nur gutes Wollen oder dann ewiges Leben vorhanden ist. Sonst müßte man, wie gesagt, ein zweites in alle Ewigkeit wirksames Willensprinzip neben Gott annehmen, das

nur eine ganz naive Auffassung dadurch als „überwunden“ ansehen kann, daß es gefesselt oder gequält wird. Solange es auch nur einen, wenn auch noch so „gefesselten“ und wirkungslosen bösen Willen in dem Universum gäbe, hätte der Geist Gottes sein Wollen in der Geisterwelt und somit den Zweck der Welt nicht durchgesetzt. Somit ist aber auch die Erlösung durch den Geist Christi allen Geistern vermeint und wird an allen die erlösende Wirkung durchgeführt werden. Das tritt keineswegs in Widerspruch zu der Erkenntnis, daß nach Gottes Ratschluß die Erlösung Christi sich in der geschichtlichen Welt nur an den Erwählten, d. h. an bestimmten Personen verwirklicht, die eben hierdurch allein zu der Heilsgewißheit hienieden gelangen, wie früher dargelegt ist.

Aber noch eine Frage, die bisher ungelöst blieb, empfängt von hier aus Licht. Wenn man die gewaltigen Arbeiten und Erregungen des Menschengeistes mit allen ihren Erfolgen und Leiden ansieht, so wird es immer schwer halten dies alles entweder nur als Mittel für den Bestand und den Fortschritt der Kirche oder der Erwählten in ihr zu verstehen, oder aber es als eitles zweckloses Spiel sündhafter Begierden zu deuten. Wie wir aber eine natürliche Vorbereitung bei den Erwählten angenommen haben (S. 566f.), so werden wir jetzt im Hinblick auf die Erlösung aller die Bewegung der Geschichte und der Kultur sowie die mannigfaltige Gestaltung der Lebensführungen der einzelnen Personen unter den Gesichtspunkt der Zubereitung auf die Wirkungen des Erlösergeistes zu stellen berechtigt sein. Das Rätselhafte und scheinbar Widersinnige, das uns in so vielen Lebensläufen entgegentritt, dürfte einst von hier aus Licht empfangen, so wenig wir in dieser Zeit den hier in Frage stehenden Zusammenhang in der Regel zu durchschauen vermögen. Aber einst wird in dem Siege des absoluten Geistes über alle geschaffenen Geister diesen das Verständnis für die verschlungenen Linien aller menschlichen Entwicklung als Mittel für den letzten Zweck aufgehen. Indem wir diesen Gedanken feststellen, bringen wir Ansätze unserer Geschichtsbetrachtung (Bd. I, 557) zu einem Abschluß, der allerdings nur von dem Standort des christlichen Glaubens her anerkannt werden kann.

11. Wir haben drei mögliche Theorien über den Zustand der unerlöst Sterbenden kennen gelernt. Die erste ließ alle Un-

gläubigen nach dem Tode einem Strafzustand verfallen, der durch das letzte Gericht für ewig in Geltung tritt. Die zweite ließ in dem Todeszustand Christus auf alle Gottwidrigen einwirken, einen Teil von ihnen errettet werden, einen anderen, weil er die Sünde wider den Erlösergeist jetzt begangen, verdammt werden. Die dritte endlich läßt alles, was Geist ist, schließlich durch den Erlösergeist überwunden werden, sodaß endlich alle Geister errettet werden. Daß diese dritte Theorie die Heiligkeit Gottes ebensowenig einschränkt wie die übrigen Theorien und daß sie gemäß Jesu Zeugnis das letzte Geschick lediglich von der Stellung zu seiner Gnadenoffenbarung abhängig macht, bedarf keines Beweises. Zudem fügt sie sich der ganzen christlichen Weltanschauung konsequent ein, sowohl dem Gottesbegriff als dem Wesen des Menschen, den Gedanken von der Sünde wie von der Erlösung.

Der Hauptgrund, der wider diese dritte Theorie geltend gemacht wird, ist ein anderer. Man kann darauf verweisen, daß die urchristliche Auffassung durchweg an der ewigen Verdammnis festgehalten hat und daß auch die Worte Jesu nicht erlauben an ihr vorbeizugehen. Es würde demgegenüber nichts verschlagen, wenn man sich bemühte die Echtheit dieses oder jenes Jesuswortes in Zweifel zu ziehen, denn einmal würde man damit kaum die Sachlage verändern, sodann aber blieben die Worte trotzdem Zeugnisse des urchristlichen Geistes. Man muß sich aber doch vergegenwärtigen, daß die ewige Verdammnis keine originale Schöpfung des Christentums ist. Die neue erregende Überzeugung, daß der Erlöser erschienen und daß alle die, welche an ihn glauben, hierdurch im Gericht freigesprochen werden und zum ewigen Leben eingehen, empfing erst dadurch die rechte Folie, daß man den überlieferten Gerichtsgedanken hinzuzog und über die Nichtgläubigen mit dem nahen Weltende die ewige Strafe hereinbrechen ließ. Je tiefer das Bewußtsein der Erlösung für immer und je schroffer der Gegensatz der Welt wider die Gläubigen wurde, desto notwendiger erschien der Gedanke des ewigen Verderbens für die, welche sich dem Erlöser widersetzen. Es schien nichts anderes als ewige Pein für die übrig zu bleiben, die sich um die ewige Erlösung bringen. Es schien, als würde die Tiefe der ewigen Erlösung zerstört, wenn man die ewige Pein, von der jene befreit, aufgab. Man versteht

das, denn noch heute erschüttert den, welcher zum lebendigen Glauben gekommen, der ungeheure Gegensatz, daß er vom Tode zum Leben hindurchgegangen sei. Zudem blieb, da man das Ende als nahe bevorstehend ansah, keine Zeit übrig für die Geistwirkungen, an die wir gedacht haben. Wie für uns die, welche das Weltende erleben, Schwierigkeiten bereiten, so für die urchristliche Auffassung die, welche lange vor der Christusoffenbarung gestorben waren (vgl. S. 596). Nun gibt es aber im Neuen Testament doch eine Anzahl von Stellen, in welchen eine Auffassung durchzuschimmern scheint, die der zuletzt vorgetragenen gewisse Anknüpfungspunkte bietet. 1. Kor. 15, 21—28 wird ausgeführt, daß wie alle in Adam sterben, so alle in Christus lebendig gemacht werden sollen. Das bezieht sich zunächst auf die als *οἱ τοῦ Χριστοῦ* Bezeichneten, welche bei der Parusie Christi erweckt werden sollen (vgl. Röm. 5, 12. 18; 1. Thess. 4, 16). Dann aber wird von einem weiteren Wirken Christi geredet, durch welches der letzte Feind oder der Tod außer Wirkung gesetzt werden soll, wodurch schließlich alles (*πάντα*) Gott unterworfen wird mit dem Endzweck *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν*. Es ist schwer die *πάντες* hier mit den Gläubigen gleichzusetzen wie Kol. 3, 11 es der Zusammenhang an die Hand gibt. Die *πάντες*, an die Paulus denkt, können doch nicht die *οἱ τοῦ Χριστοῦ* sein. Da die schließliche Abtuung des Todes für sie, die bei der Parusie schon den Tod überwunden haben, nicht mehr in Betracht kommt. Und wenn die Unterwerfung aller mit der Unterwerfung Christi unter den Vater (vgl. S. 286) verglichen wird, so kann die Unterwerfung doch nicht wohl als eine bloße Entmächtigung gedacht werden, sondern muß auf die innere Unterwerfung im Gehorsam gedeutet werden. Dann aber scheint der Gedanke doch der zu sein, daß indem schließlich der Tod, dessen Kraft auf der Sünde beruht (1. Kor. 15, 56), überhaupt abgetan wird, die Herstellung ewigen und sündenfreien Lebens für alle eintreten wird. Gibt es überhaupt ein jenseitiges Wirken Christi an anderen als den *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, so kann dies doch nur als erlösendes gedacht werden, zumal wenn es der Abtuung des Todes, welcher der Sünde Sold ist, dienen soll. Ähnlich ist aber auch Röm. 11, 32—36 zu verstehen. Zwar ist bei der Erbarmung Gottes über alle zunächst nur an die gleichzeitigen Juden und Heiden zu denken. Aber es führt doch wohl weiter, wenn Paulus hieraus

den Anlaß zu einem Lobpreis Gottes nimmt, der zugespitzt wird zu *εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*. Wieder schimmert der Gedanke durch, daß wie alles von Gott ist, so auch alles schließlich vermöge seines Heilsratschlusses zu ihm geführt werden wird, denn es ist nicht wohl möglich hier wieder nur an die heilsgeschichtliche Paradoxie, daß die Heiden vor den Juden zum Heil kommen, zu denken. Paulus will vielmehr, indem er sich die zielbewußte Allwirksamkeit Gottes vergegenwärtigt, sagen, daß wie alles, was ist und wird, an Gott Ursache wie Grund, so auch Ziel hat und das kann doch in bezug auf die Menschen nichts anderes bedeuten, als daß wie sie von Gott geschaffen wurden, sie auch ihres Daseins Ziel endlich in ihm erreichen werden. Hierher wird aber auch die Erörterung über das allgemeine Sehnen der Kreatur nach Erlösung Röm. 8, 19—23 gehören, wo *κτίσις* sich doch kaum auf die Natur beziehen kann, sondern die Gesamtheit aller Geister, der Engel wie der Menschen, meinen wird, vgl. 1. Kor. 15, 24. Und selbst die große Schlußvision der Apokalypse (21) kann, wenn man den den Zusammenhang störenden V. 9 als eine spätere dogmatische Ergänzung streicht, als Ausdruck des unmittelbaren Empfindens, daß einst überhaupt *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν*, gefaßt werden. — Dann wäre also zu urteilen, daß von dem Standpunkt der irdischen oder geschichtlichen Betrachtung aus gesehen, die Geschichte als solche freilich ein doppeltes Ende nimmt, indem in ihr die einen für Gott, die anderen wider Gott sich entschieden haben. Man versteht also, daß der Prophet, der seine Anregung aus der Betrachtung der Geschichte gewinnt, von dem doppelten Weltende reden muß. Nun folgt aber auf diese Welt eine neue ewige Welt, die freilich aus den Geistern unserer Welt bestehen soll. Wenn sie eine göttliche Neuschöpfung ist, so ist es kein sinnloser Gedanke, daß Gott trotz des doppelten Ausgangs der Geschichte die gesamte Geisterwelt in schöpferischer Tat seiner ewigen Herrschaft unterwirft und so in der neuen Welt zur Einheit zusammenführt, was in der Geschichte bis zu ihrem Ende auseinanderging. Und so fände sich auch ein Ausgleich zwischen den eben besprochenen Gedanken und den sonstigen Schriftaussagen vom Ende. — Daß im übrigen derartige Gedanken der neutestamentlichen Zeit nicht als unerhört gelten konnten, zeigt die jüdische Ansicht, daß schließlich alle Israeliten, wenn auch durch einen

peinvollen Zwischenzustand hindurchgehend, errettet werden sollen.

12. Wir bewegen uns auf einem schwankenden Boden, auf dem sich sichere Sätze nur schwer gewinnen lassen. Versuchen wir die bisherigen positiven Resultate zusammenzufassen. Zunächst ist zu sagen, daß wie Christus das letzte Gericht vollzieht, so der Maßstab desselben das Verhalten zu seinem erlösenden Geist sein wird, daß somit alle irgendwie zu ihm in Beziehung getreten sein müssen. Keine Vergebung sollen die finden, welche die Sünde wider den wirksamen Geist Christi begangen haben. Hiermit ist aber doch nicht sicher ausgesprochen, daß diese Sünde wirklich von jemand begangen werden wird, sowenig mit der Feststellung einer Strafe für ein Vergehen schon gesagt ist, daß letzteres eintreten muß. Wie wir aber für die Gläubigen eine innere Entwicklung haben annehmen müssen, so muß diese erst recht für die Nichtgläubigen gefordert werden, um die notwendige Beziehung Christi zu ihnen herzustellen. Daß im übrigen der Zustand dieser zunächst in schwerer hoffnungsloser Pein besteht ähnlich der, die als Höllenqual dargestellt wird, ergibt sich aus ihrem bisherigen erlösungslosen Leben. Ebenso wird anzunehmen sein, daß diese Pein nur allmählich und in schweren inneren Erschütterungen unter dem Eindruck des Christusgeistes abnehmen wird. Alles das, was die christliche Anschauung über diese Not zu sagen weiß, mag deshalb in der Tat nach dem Tode eintreten. Dabei kann aber gefragt werden, ob diese innere Pein eine definitive sein soll oder ob sie wie alle göttliche Strafe beiträgt zur Erweckung der Empfänglichkeit für den Erlösergeist. Nach unserer Auffassung ist letzteres anzunehmen. Dann bleibt bloß die Differenz, ob die Wirkung Christi nur an einem Teil dieser Geister oder an ihnen allen sich durchsetzen wird. Wir haben letzteres als dem Wesen Gottes wie des Menschen gemäß zu begründen versucht. Wir können hier hinzufügen, daß wie die göttliche Erwählung sich auf Erden als unbedingt wirksam erweist (S. 484f.), so auch sein Wille in der Geisterwelt sich unbedingt durchsetzen muß. Daß er aber die Erlösung allen diesen Geistern zuwenden wird, folgt gerade daraus, daß er sie auf Erden nicht allen zugewandt hat. Da diese Geister das Böse repräsentieren, so müßte freilich, wenn der allwirksame Geist das Böse in ihnen in Ewigkeit fortbestehen ließe, geurteilt werden,

daß er das Böse will, und zwar an sich und definitiv, nicht aber damit es überwunden werde, da hierzu keine Möglichkeit mehr bestände. Aber dies ist ein unmöglicher Gedanke. Und so rücken gerade diejenigen, welche die ewigen Höllenstrafen annehmen, um jede positive Beziehung Gottes zur Sünde abzuschneiden, schließlich das Böse in den göttlichen Willen herein. Dann aber wird man trotz aller Bedenken doch genötigt sein die schließliche Erlösung aller von dem Bösen und somit die definitive Ausschaltung dieses aus dem Geist der Menschheit anzunehmen. Hiergegen könnte aber vielleicht noch eingewandt werden, daß hierdurch das irdische Erlösungswerk Christi als überflüssig erscheine. Aber diese Einrede ist nichtssagend, weil erstens Gott es so gewollt hat, weil sodann Christus auch auf diese Geister nur Einwirkung gewinnen kann, sofern er ein für allemal durch sein geschichtliches Werk Erlösung erworben und hergestellt hat und endlich weil die Kraft des Erlösungswerkes Christi in der Geschichte eine sittliche Atmosphäre hergestellt hat, die bei Unzähligen, die nicht zu den *οἱ τοῦ Χριστοῦ* gehören, den Zugang seines Geistes vorbereitet hat. — Somit würde aber dann das letzte Gericht in der gesamten Geisterwelt das Bewußtsein aus Gnaden gerettet und in die Gemeinschaft des absoluten Geistes zu ewiger Seligkeit aufgenommen zu sein, zum definitiven Durchbruch bringen (vgl. S. 596). Wir hörten, daß Paulus eine Auferstehung oder Wiederbelebung der unerlöst Verstorbenen direkt nicht lehrt. Gehört aber das Lebendigsein notwendig zu dem Zustand der ewigen Vollendung und sollen alle dieses teilhaft werden, so muß in dem Rahmen der biblischen Gedanken auch eine schließliche Auferweckung aller in dem Sinn, den wir bezüglich der Erwählten erkannt haben (S. 593), angenommen werden. Und der Gedanke des Paulus, daß schließlich der Tod mit seinem Sündenstachel aufgehoben wird (S. 629), bietet hierzu auch den urchristlichen Anknüpfungspunkt.

13. *Γέγονα,* es ist geschehen (Apok. 21, 6)! Die alte Welt ist versunken und eine neue Welt ist emporgestiegen. Das Reich Gottes ist vollendet, denn die Herrschaft Gottes hat in heiliger Liebe und Allmacht die Geisterwelt sich unterworfen und sie dadurch erlöst wie von dem ungehorsamen Widerwillen wider den ewigen Geist so auch von allen Schranken sinnlich weltlichen Wesens. Die geschaffenen Geister sind das geworden, wozu ihre

Geistigkeit sie befähigt und der absolute Geist sie bestimmt. Gott wohnt unter ihnen und vom Wasser ewigen Lebens trinken sie (Apok. 21, 3. 6; 22, 1 f.). Unmittelbar bewegt sie das Wollen und das Denken der ewigen Liebe und in ungehemmter freier Selbstbestimmung empfangen sie und geben sie einander, was der absolute Geist in ihnen wirkt. Sie selbst sind es; ihre eigenen Persönlichkeiten mit alle dem, was ihre geistige Eigenart begründete und bildete, sind Gottes geworden und dadurch ist ausgeschieden, was diese Eigenart von ihrem Urquell löste und sie dadurch verwelken ließ. Und wie sie Gottes sind und er ihr ist, so sind sie von Gott her und zu ihm hin mit allen anderen Geistern zu lebendiger Gemeinschaft geeint. Diese Gemeinschaft ist das ewige Reich Gottes oder die Vollendung dessen, was die Kirche als Ideal leitete und in irdischer Beschränktheit in ihr sich zu verwirklichen anhob, das freie Leben der Geister aus dem absoluten Geist und für ihn und daher ein Leben ungehemmter Gemeinschaft der Geister miteinander. Diese Gemeinschaft stellt sich dem Apokalyptiker dar als die neue vom Himmel herabfahrende Stadt oder die Braut Christi (21, 2. 9 f.). Demgemäß sind die Seligen nicht nur mit dem Namen Gottes und Christi, sondern auch mit dem Namen der Gottesstadt gezeichnet (3, 12); daß diese Stadt der heil. Geist ist, hat sich uns früher gezeigt (Bd. I, 371 f.). Ist nun aber der heil. Geist der Wille Gottes die Beziehung der einzelnen Personen untereinander zu einer heiligen Gemeinschaft wirksam werden zu lassen, so bedeutet diese Bezeichnung des vollendeten Gottesreiches als die Stadt Gottes nichts anderes als daß der ewige Wille, in dem die Gemeinschaft der Menschen zueinander als eine heilige bestimmt ist, in dieser Gemeinschaft der Seligen menschliche Wirklichkeit geworden ist. Indem also das Reich Gottes vollendet ist, ist verwirklicht der Herrschaftswille des Vaters über die von ihm geschaffenen Geister, der Erlösungswille Christi über alle Sünder und der heilige Gemeinschaft der Geister untereinander begründende heilige Geistwille (vgl. auch Hbr. 12, 22). Wenn aber die durch die Sünde erforderte besondere Tätigkeit Christi und des heil. Geistes nach der definitiven Überwindung der Sünde nichts Neues hervorzubringen hat, so versteht sich, daß in bezug auf die neue Welt gilt *ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν* (1. Kor. 15, 28 vgl. oben S. 286).

Man kann, wie Origenes es angedeutet hat (Dogmengesch. I[3], 554), die Ansicht zu vertreten versuchen, daß diese Verwirklichung des Reiches Gottes keine definitive sein werde, da die Freiheit der erlösten Geister abermalige Sündenfälle ermögliche, denen dann neue Erlösungen folgen könnten. Aber eine kurze Überlegung zeigt, daß wir diesen Gedanken nicht brauchen können, da eine Auflehnung der menschlichen Willen wider Gott in Widerspruch wider den göttlichen Willen nicht möglich ist und der erlösende Gotteswille eben will, daß böser Wille nicht mehr sei. — Im Hinblick auf die Wahrscheinlichkeit der Existenz von Geistern auf anderen Weltkörpern kann man die Frage nach Fall und Erlösung auch dieser aufwerfen (vgl. Kol. 1, 16. 20; Eph. 1, 10; 1. Kor. 15, 24f.; 1. Joh. 2, 2). Indessen fehlen uns alle Mittel, um hierüber irgendwelche dogmatische Sätze zu bilden. Nur das kann gesagt werden, daß sofern es derartige Geisterwelten gibt, sie seien nun stets in der Gemeinschaft des absoluten Geistes verharrt, wie die Bibel es von den Engeln annimmt, oder sie seien durch Abfall und Erlösung gegangen, sie eine Einheit bilden werden mit den Erlösten des Gottesreiches. Denn alles, was Geist ist, ist aus dem absoluten Geist und strebt zu ihm hin und ist daher im Tiefsten untereinander geeint. Das Reich Gottes ist also schließlich der in der Vielheit subjektiver Geister einheitlich objektivierte absolute Geist.

14. Dies ist es um das R e i c h G o t t e s als der in Ewigkeit vollendeten Welt der Geister unter der Herrschaft des sie vollendenden absoluten Geistes. Seine Beziehung zu ihnen ist unlösbar. Sie wird ihnen zu Not und Pein, solange sie ihm widerstreben und sie wird ihnen zu Kraft und Seligkeit, wenn sie sich von ihm unterwerfen lassen. Der absolute Geist wollte, daß die geschaffenen Geister in Gegensatz zu ihm traten, denn er wollte diesen Gegensatz in ihnen so überwinden, daß sie in Freiheit zum tiefsten Verständnis seines Liebeswillens und der Seligkeit des Lebens mit ihm gelangten. In diesem Gegensatz wider das allbestimmende Geistprinzip verwandelte sich ihnen der geistige Kosmos in ein Chaos, indem die Geister widereinander wollten und dadurch den vermöge ihrer Geistigkeit naiv begonnenen Aufbau des geistigen Lebens fortgesetzt in bösem selbstsüchtigen Willen zerstörten. Die Geschichte löste sich selbst immer wieder auf. Es war wie bei dem Turmbau zu Babel. In diese in sich

selbst zerrissene, weil ihrem Schöpfer und Herrn widerstrebende Welt, hat dieser eingegriffen, denn Gott wollte den Gegensatz nur, um ihn zu überwinden. Der Schöpferwille wird wirksam offenbar als der Erlöserwille. Dieser geht ein in den Zusammenhang der Geschichte und unterwirft einen nach seinem freien Wollen bestimmten Kreis von Menschen seiner erlösenden Herrschaft und bereitet sich damit eine Pflanzstätte der Ewigkeit inmitten der vergänglichen Geschichte. Die der ewige Erlöserwille so erlöst hat, führt er weiter zu ewiger Vollendung. Aber mit ihnen vollendet er, der will, daß nichts Böses sei und der Gegensatz zu ihm überwunden werde, alle Geister, nachdem das Blendwerk der Weltlust und der Sinne ihnen geschwunden und damit der Gegensatz zu ihm selbst und der Geisterwelt untereinander gegenstandslos geworden ist, durch den Schmerz der Enttäuschung und die Qual der Hoffnungslosigkeit hindurch zu der Gemeinschaft mit sich, auf die sie angelegt sind. Sie machen die nämlichen Etappen durch, welche die schon für diese Weltzeit Erwählten gegangen sind, aber enger, geängsteter und qualvoller dürfte ihr Weg sein. Warum der Allwaltende es so gewollt, wer kann es sagen? Aber schließlich weht der heilige Odem der allwaltenden Liebe doch alle Lebensschifflein in den Hafen des ewigen Geistes, von dem sie einst ausgegangen. Das ist das Reich Gottes und seine Vollendung. Was aller Geister Bestimmung wird vollendete Wirklichkeit. Nicht die Geschichte hat es gewirkt, sondern Gottes ewige Gnade. Nicht das Streben der Menschengeister tat es, sondern der ewige Geist sprach sein „kehret wieder Menschenkinder“, wenn auch in tieferem Sinn als der alttestamentliche Sänger es meinte. Aber das konnte nur geschehen, wenn die Menschen erzogen wurden und durch tiefste Gegensätze hindurch, in hartem Ringen und schärfster Spannung selbst das wollen lernten, was Gott von Ewigkeit her für sie gewollt und in ihnen gewollt. Wir vermögen keine „Heilsordnung“ für die Erneuerung und ihre Vollendung in dem jenseitigen Leben aufzustellen, aber wir kennen die Gegensätze im Menschenleben und den Erlösergeist, der sie überwindet. Mehr davon zu wissen und zu sagen, ist uns einstweilen versagt. Aber wir brauchen auch nicht mehr als die Hoffnung, zu der der Glaube wies im Dunkel der Gegenwart und in ihrem Licht.

Aber einstweilen ist das Leben der Menschheit und der

Menschen zerrissen und zerspalten durch den bösen Willen in ihr und in ihnen. In dieser Lage sucht der Mensch nach einer Theodizee oder einer Rechtfertigung Gottes vor der menschlichen Vernunft. Wie Gottes Vollkommenheit und Güte als wirklich anerkannt werden könne angesichts der Not des Menschen und des Mangels an dauerndem Fortschritt in der Menschheit, fragt man. Aber die Frage ist falsch gestellt. Nicht darum kann es sich handeln, daß der böse Wille sein Recht Gott gegenüber geltend macht und Gott sich rechtfertigen soll, sondern nur darum, daß der böse Wille sein Unrecht im Angesichte Gottes erkennt und sich von Gott rechtfertigen läßt. Wenn das geschieht, dann ist ihm die göttliche Vergebung und Erneuerung, die ihm dem schuldigen Sünder zuteil wird, wie Erweis seines Unrechtes so Erweis des Rechtes und der Weisheit, der Gnade und der Treue Gottes. Und was so an den einzelnen Menschen auf Erden sich vollzieht, das soll einst an der ganzen Geisterwelt geschehen, wenn trotz Irrtum und Sünde, trotz Leid und Jammer sie einst, von der allwaltenden Liebe unterworfen, erkennt, daß Gott doch alles zum Guten geführt hat. Daß er die Sünder gerecht und die sündige Menschheit zu seinem Reiche gemacht, das ist dann die Theodizee. „O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unbegreiflich seine Wege! . . . Weil aus ihm und durch ihn und zu ihm alles ist. Ihm sei die Ehre in Ewigkeit" (Röm. 11, 33. 36). „Ich achte, daß dieser Zeit Leiden nicht wert sind der künftigen Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden" (Röm. 8, 18).

§ 50. Prüfung der Lehren von der Kirche, den Gnadenmitteln, der Gnadenordnung und den letzten Dingen an den Prinzipien unseres Systems.

1. Auch der letzte Teil der Dogmatik soll auf seine Prinzipgemäßheit hin zusammenfassend geprüft werden. Die Vernachlässigung, welche in der neueren Dogmatik bisweilen den hier in Rede stehenden Problemen, mit Ausnahme der Lehre von der Kirche, zu Teil wird, ist zumeist darin begründet, daß man in diesen Lehren nur Konsequenzen aus den vorangehenden

Teilen des Lehrganzen erblickt und ihnen daher mit kurzen Andeutungen meint genug getan zu haben, wie sie ja auch in den Vorlesungen wegen des herannahenden Semesterschlusses summarisch erledigt zu werden pflegen etwa unter Hinweis auf die Darstellungen in der Ethik. Dies Verfahren ist aber in einer umfassenden wissenschaftlichen Darstellung nicht zu billigen. Allerdings ist zuzugestehen, daß je weiter die dogmatische Arbeit fortschreitet, desto stärker die Bindung durch die bisher erprobten Prinzipien wirksam wird, sodaß es schwer hält „prinzipiell Neues“ beizubringen, oder die Notwendigkeit des Gedankenfortschrittes unmittelbar durch die früher gewonnenen Erkenntnisse aufgedrängt wird. Indessen ist durch diese Sachlage eine Anzahl von Schwierigkeiten gegeben, die einer genauen Erwägung bedürfen. Es werden gerade wegen dieser Bindung nicht wenige der üblichen Formulierungen durch andersartige ersetzt werden müssen. Je zwingender diese Notwendigkeit und je unmittelbarer die in dem letzten Teil des Systems behandelten Fragen in das praktische Leben der Kirche eingreifen, desto leichter erkennbar ist die Bedeutung gerade dieses Teiles der Dogmatik. Das gilt in theoretischer wie in praktischer Beziehung. In der Theorie, sofern die durchschlagende Kraft der leitenden Grundsätze sich in diesen Fragen am anschaulichsten darstellen wird. In der Praxis, sofern das Verständnis des sozialen wie des persönlichen Lebens der Christenheit dem Seelsorger am nächsten liegt und er daher die Brauchbarkeit und Fruchtbarkeit einer Gesamtanschauung nach ihren praktisch greifbaren Konsequenzen bemessen wird. Aus den genannten Gründen habe ich die Probleme dieses letzten Teiles der Dogmatik geglaubt mit derselben Ausführlichkeit erörtern zu sollen, die auf die übrigen Teile verwandt ist.

2. Nun haben uns allerdings diese Erwägungen schon in der Darstellung selbst angetrieben die Prinzipgemäßheit der Gedankenbildung hervorzuheben und ihren urchristlichen Charakter zu beleuchten. Eigentlich Neues hierüber haben wir also kaum mehr zu bieten. Es wird daher genug sein, wenn wir die betreffenden Gesichtspunkte nochmals hervorheben und an ihnen die Eigenart unserer Erkenntnis anderen Gedankenbildungen gegenüber klarstellen. — Es handelt sich hierbei zunächst um die Durchführung des leitenden Gedankens der erlösenden Gottesherrschaft, welche die Menschheit zu einem Reiche Gottes be-

stimmt. Wie dieser Gedanke in dem vorigen Teil die Erkenntnis Christi und seines Werkes geleitet hat, so bedingt sie in diesem Teil das Verständnis der Durchführung der Erlösung Christi in dem *Wirken des heil. Geistes an der geschichtlichen Menschheit.* Das wurde zuerst von der *Kirche* als der Pflanzstätte des Reiches Gottes erwiesen. Es kam sodann die in dem Reiche Gottes geltende *neue Verfassung der Gnade,* wie sie sich in den *Gnadenmitteln* als wirksam erweist, zur Sprache. Hieran schloß sich die *Betätigung der Gnadenherrschaft in den einzelnen Seelen* mit der jener entsprechenden subjektiven Entwicklung der Seelen und den ihnen zugewandten und von ihnen ergriffenen Gütern der Erlösung (*Erneuerung* und *Rechtfertigung*). Dies war die Ausführung des ewigen *Erlösungsratschlusses* Gottes, dem die subjektive *Heilsgewißheit* korrespondiert. Wenn so die erlösende Gottesherrschaft in ihrer Beziehung auf die sozialgeschichtliche Menschheit wie auf die menschlichen Persönlichkeiten erfaßt wurde, so wurde schließlich auch die *Vollendung der Gottesherrschaft* wie *des Gottesreiches* in der Ewigkeit von den Gesichtspunkten der einzelnen Seelen wie der Menschheit her betrachtet. Somit ist auch in diesem Teil der Dogmatik der Gedanke der Gottesherrschaft samt dem ihm entsprechenden Gottesreich als ordnendes Prinzip allseitig zur Anwendung gelangt. Daß hierbei auch sowohl die Erkenntnis des Erlösers Christus wie der zu erlösenden Menschheit nach seiten ihrer sündigen Gebundenheit und der ihrer geistigen Art entsprechenden Bestimmung berücksichtigt worden sind, wird sich jeder Leser vergegenwärtigt haben. Wir haben somit nicht etwa nur der dogmatischen Tradition zuliebe bestimmte Begriffe herübergenommen, sondern wir haben sie aus der Wirklichkeit des christlichen Lebens entnommen und sie dem leitenden Prinzip und den Resultaten seiner bisherigen Anwendung entsprechend in sachlich wie formal notwendiger Weise geordnet. So ergab sich uns ein in sich zusammenhängendes Gedankengefüge, dessen Bestandteile nicht zufälligen erbaulichen Charakter haben, sondern vermöge des Zusammenhanges mit dem Prinzip und den von diesem bedingten Voraussetzungen als *sachlich notwendig* erkannt sind und dadurch eine gesicherte Stelle in ihrem besonderen wie in dem allgemeinen Zusammenhang des Systems erhalten haben. Dies

beides gilt aber nicht nur von den zur Verwendung gelangten Begriffen, sondern auch von der besonderen Prägung und Verknüpfung, welche wir ihnen gegeben haben. Es ist demnach nicht theoretische Willkür oder praktische Liebhaberei, wenn etwa die Lehren von der Kirche und dem Worte Gottes, von der Erneuerung und der Rechtfertigung, von der Prädestination und der Heilsgewißheit oder auch von den letzten Dingen die Fassungen empfangen haben, die der Leser kennen gelernt hat. Wer das, was wir von Gott, dem Menschen, der Geschichte, der Sünde, der Erlösung usw. gelehrt haben, aufmerksam überlegt, dürfte vielmehr zugestehen, daß die genannten Lehren gerade die Gestalt und Abzweckung in dem Lehrganzen empfangen mußten, die wir ihnen zu geben versuchten. Je vielgestaltiger diese Lehren sind, als desto geeigneter werden sie sich dem Leser zur Prüfung der Gesamtanlage und der Grundideen des vorliegenden Entwurfes erweisen. Wer sie anfechten will, muß sich daher auch mit der leitenden Absicht dieses Werkes auseinandersetzen, wie, umgekehrt, die wissenschaftliche Grundidee nur von dem ganz verstanden werden kann, der ihre Anwendung in den einzelnen Begriffen umfassend zu prüfen sich die Mühe nimmt. Wie weit es mir gelungen ist die erstrebte Einheit der Gedankenbildung zu erreichen, bedarf natürlich der Untersuchung von anderer Seite her. Mir handelt es sich hier nur um die deutliche Hervorhebung meines Strebens auch in diesem letzten Stück der Dogmatik und um die Zurückweisung des Vorwurfes sei es eines unselbständigen Traditionalismus sei es einer unbefugten Neuerungssucht.

3. Des weiteren ist auch die Darstellung dieses letzten Teiles der Dogmatik darauf hin zu prüfen, ob sie sich an die Quelle der dogmatischen Sätze gehalten hat. Die Quelle ist die erfahrene oder geglaubte Offenbarung. Diese hat ihren klassischen Ausdruck in den urchristlichen Urkunden gefunden. Daß der Dogmatiker gerade in solchen Fällen, wo er die traditionelle kirchliche Lehre meint fortbilden oder sie verlassen zu müssen, sich besonders den Nachweis der Übereinstimmung seiner Lehrform mit den biblischen Ansätzen angelegen sein lassen wird, ist verständlich. Demgemäß haben auch wir uns in der Darstellung der Gnadenmittel, der Heilsordnung, des Glaubensbegriffes, der Prädestination und der Eschatologie eingehend bemüht unsere Gedanken aus der biblischen Frömmigkeit zu schöpfen oder sie doch an ihr zu

kontrollieren. Das kann hier natürlich nicht im einzelnen wiederholt werden. Wir wollen nur darauf verweisen, daß wir diesen Gesichtspunkt auch hier mit Ernst im Auge behalten haben. Dies bezieht sich aber nicht nur auf die Ausschöpfung der neutestamentlichen Gedanken, sondern ebenso auch auf die Erwägung, ob sie wirklicher und daher dauernder Ausdruck des Glaubenserlebens sind und wie sie dann zu formulieren sind, um dem geistigen Bedarf unserer Zeit und zugleich der wissenschaftlichen Anforderung des Systems zu entsprechen. Hierbei kam uns aber auch die durch die bereits ermittelten dogmatischen Sätze gewonnene Grundrichtung der Gedankenbildung zu Hilfe. Wir haben also an keinem Punkte der vorgetragenen Lehren nur biblisches Material reproduziert, sondern wir haben uns dieses als einer notwendigen Grundlage evangelischer Frömmigkeit wie auch des wissenschaftlichen Verständnisses dieser bemächtigt. Hiermit dürfte aber der Aufgabe, wie wir sie uns gestellt haben, entsprochen worden sein.

Die größte Schwierigkeit in dieser Hinsicht bereitete uns die Eschatologie in allen ihren Bestandteilen. Zwar war die letzte religiöse Tendenz in den biblischen Aussagen zumeist greifbar und ebenso ergaben sich aus den dogmatischen Vordersätzen im allgemeinen sichere Postulate bezüglich der Vollendung des Menschen wie der Menschheit. Aber einerseits der Mangel jeglicher Erfahrungsgrundlage für jenseitige Zustände des Menschen, andererseits die Art der biblischen Aussagen, mit ihrer Anlehnung an alte Mythen oder ihrer hiermit zusammenhängenden sinnlichen Ausmalung der Zukunft, bereiteten dem wissenschaftlichen Verständnis der Sache fortdauernd kaum zu überwindende Schwierigkeiten. Man kann in dieser Lage drei Wege in der Dogmatik einschlagen. Man kann erstens, wie es die Alten getan haben, einfach die biblischen Vorstellungen in ihrem ganzen Umfang reproduzieren und dabei entweder ihre buchstäbliche Richtigkeit behaupten oder aber es der Zukunft überlassen herauszustellen, was von ihnen in Erfüllung gehen und wie das geschehen wird. So angesehen, bildet aber die Eschatologie bloß eine Sammlung alter geschichtlicher Vorstellungen, ohne daß ihr eigentlicher Sinn oder ihre sachliche Notwendigkeit in dem Lehrganzen zum Verständnis gebracht würden. Damit fällt aber die Eschatologie, streng genommen, aus dem Lehrganzen und der bei seiner Her-

stellung befolgten Methode heraus. Sie wird zu einem bloßen Anhang des Systems, dessen Vielgestaltigkeit keinen Ersatz für seine Vieldeutigkeit gewährt. Nun möchte dies Verfahren hingehen, wenn dadurch nicht fast alle religiösen Gedanken um ihren Abschluß und damit um ihre Kraft kämen. Weder könnte die Vollendung der Gottesherrschaft oder der Menschheit noch auch das Werk Christi oder das Wirken des heil. Geistes zu Ende gedacht werden. Und dazu tritt, daß gerade die urchristliche religiöse Empfindung mit stärkster innerer Beteiligung an dieser Vollendung festgehalten hat. Es ist daher gewiß nicht unberechtigt, wenn jüngst wieder die Notwendigkeit der Eschatologie für eine Verständigung über das Wesen des Christentums energisch hervorgehoben wird. Nicht nur die Bibel, sondern auch der innere Rhythmus in dem Leben der Religion entspricht dieser Forderung. — Dann aber dürfte auch die zweite Art der Behandlung der Eschatologie weder dem wissenschaftlichen noch dem praktischen Bedarf genügen. Diese entnimmt dem religiösen Leben sowie dem allgemeinen Bewußtsein das Postulat eines ewigen Fortbestandes, lehnt die neutestamentlichen Gedanken als undurchführbare Vorstellungen ab und verzichtet im übrigen auf positive Gedanken über die Vollendung der einzelnen Personen wie der Menschheit. Der erkenntnistheoretischen Gründe, die sich hierfür anführen lassen, wird noch zu gedenken sein. Hier ist nur zu sagen, daß dies Verfahren deshalb unzulänglich ist, weil es keineswegs aus den dogmatischen Quellen alles das herausholt, was erreichbar ist. — Deshalb wird man einen dritten Weg suchen müssen. Hier geht man also aus von der Idee der Vollendung, wie sie sowohl in der Gottesherrschaft als in den zur Unterwerfung unter diese bestimmten geschaffenen Geistern als auch in dem Wirken Christi oder des heil. Geistes enthalten ist. Diese Idee bringt aber in dem von dem göttlichen Geist bewegten Glauben bestimmte Hoffnungspostulate hervor, die an der Gewißheit des Glaubens teilhaben. Die so entstandenen religiösen und sittlichen Postulate sind weiter mit den religiösen Motiven und den von ihnen direkt beherrschten eschatologischen Vorstellungskomplexen der urchristlichen Hoffnung in Beziehung zu setzen. Aus dieser Beziehung ergeben sich dann verschiedene Begriffe. Sie sind von vornherein unter genauer Anwendung der erworbenen Erkenntnisse von dem göttlichen Wirken und der Art der An-

eignung dieses durch den Menschengeist einzustellen und zu formulieren. Indem wir uns von den drei Maßstäben der Vollendung, des Glaubenspostulates und der Grundtendenz der biblischen Zukunftsgedanken bei unserer Eschatologie haben leiten lassen, sind wir unserer Methode treu geblieben. Daß sich dabei Resultate herausgestellt haben, die nicht die gleiche Sicherheit beanspruchen können wie die Mehrzahl der sonstigen dogmatischen Sätze ist in der Natur der Hoffnung begründet, die immer zwar ihres Zielpunktes und somit der Richtung ihres Weges, aber niemals der einzelnen Wendungen desselben gewiß zu sein vermag. Die beiden Sätze unserer Darstellung, die den stärksten Bedenken ausgesetzt sein werden, nämlich die Annahme eines Purgatoriums der Gnade und einer schließlichen Errettung aller Geister, beruhen ebenfalls auf den dargelegten Grundsätzen und entbehren weder der biblischen Anknüpfungspunkte noch auch der systematischen Voraussetzungen, wie sich gezeigt hat.

4. Wenn man schließlich fragt, ob die Gedanken dieses letzten Teiles der Dogmatik logisch konsequent gebildet sind, so ist die Antwort hierauf schon in der Einhaltung des Zusammenhanges dieses Teiles mit den übrigen Gedankengruppen des Lehrganzen enthalten. Wir haben in der Tat mit unnachsichtiger Konsequenz danach gestrebt die neuen Gebiete, die sich uns eröffneten, gemäß den Gedanken zu ordnen, die sich uns in den übrigen Teilen ergeben hatten. So wird der, welcher unserer Erkenntnis des Menschen seiner und Entwicklung zustimmt, keinen Anstoß an dem Gedanken des Zwischenreiches nehmen oder der, welcher die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem absoluten Geist und den geschaffenen Geistern billigt, von der schließlichen Erlösung aller Geister nicht überrascht sein oder auch unser Verständnis des Glaubens, der Erneuerung und der Rechtfertigung nicht für unmotiviert halten. Natürlich ergeben sich bei der Betrachtung der Einzelgebiete auch mehrfach neue Erkenntnisse, wie bei den Gnadenmitteln, der Kirche, der Eschatologie. Doch müssen diese für das dogmatische Verständnis in einem logisch notwendigen Zusammenhang mit den sonstigen Gliedern des Lehrganzen treten, nicht durch gewaltsame Konstruktionen, sondern auf Grund der Erkenntnis ihrer wirklichen Eigenart. Wir haben auch hier uns bemüht den festen Gedankenzusammen-

hang in der theoretischen Darstellung einzuhalten und ihn nicht durch fortwährende Paradoxien zerhacken zu lassen. So sehr solche sich bei dem Einbruch des göttlichen Willens in die dem Menschen geläufige Ordnung des natürlichen und seelischen Lebens dem Bewußtsein aufdrängen, so sehr soll die theoretische Betrachtung der Wissenschaft darauf ausgehen sie zu verstehen, das heißt aber in dem Zusammenhang einer festen Ordnung zu deuten. Für die natürliche Betrachtung ist etwa das Empordringen des göttlichen Willens aus den Gnadenmitteln oder der Willensumschwung in der Bekehrung im höchsten Grade paradox. Dagegen erblickt die wissenschaftliche Erkenntnis der in der neuen Ordnung sich betätigenden Offenbarung Gottes in ihnen nur besondere Fälle einer von Gott gesetzten Ordnung seiner Einwirkung auf die Geister, welche sowohl dem Bedarf dieser als dem offenbar gewordenen Gotteswillen entspricht.

Wenn wir endlich an die Erkenntnistheorie denken, so bereitet die Mehrzahl der erörterten religiösen Verhältnisse ihr gegenüber keine größeren Schwierigkeiten als sie in den übrigen Teilen unserer Darstellung vorlagen. Die mit der von Gott gewirkten Willensbewegung zugleich einsetzende Intuition in den Grund und die Absicht dieser Bewegung liefert der religiösen Gedankenbildung den mit unmittelbarer Gewißheit bekleideten Ideenstoff, der dann zu praktischen und weiter in der systematischen Arbeit zu theoretischen Begriffen verarbeitet wird (vgl. Bd. I, 281 f.). Nach diesen Regeln ist auch die Gnadenerfahrung bzw. das ihr entsprechende Begriffsgefüge in den in unserem fünften Teil behandelten Lehren erkenntnismäßig erfaßt worden. Hierbei kam wie in jeder begrifflichen Arbeit natürlich auch der ganze logische Apparat zur Anwendung. Dies alles ist, wie gesagt, früher in seiner Möglichkeit wie Notwendigkeit erwiesen worden und bedarf daher an diesem Ort keiner erneuten Rechtfertigung. — Nun scheint aber allerdings bei den eschatologischen Problemen die Sache in weitem Umfang anders zu liegen, sodaß die Anwendung unserer erkenntnistheoretischen Grundsätze auf sie einer näheren Bestimmung bedürftig wird. Während nämlich sonst die religiöse Erfahrung ihren besonderen Inhalt aus einer Willensbewegung und der sie begleitenden intuitiven Erkenntnis die jene deutenden Ideen empfing und dies durch eine fortdauernde Empirie bestätigt

wurde, handelt es sich in dem eschatologischen Gedankenkreise um Vernunftpostulate, welche aus jener Willensbewegung und der sie begleitenden Intuition hervorgehen und die sich freilich fortgesetzt als Postulate geltend machen, ohne aber hinsichtlich ihrer Erfüllung jemals eine objektive Bestätigung zu erlangen. Zwar sind sie von den beseligenden Hoffnungsgefühlen begleitet und erreichen auf diesem rein subjektiven Wege den stärksten Einfluß auf den inneren Zustand des Menschen. Aber hiermit ist nur erwiesen, daß der Mensch, wenn er sich diese Postulate als verwirklicht vorstellt, beglückt ist, aber keineswegs, daß und wie diese Verwirklichung eintritt. Es scheint sich somit wirklich nur um Phantasieprodukte zu handeln, die wohl Trost spenden, nie aber als objektiv real gedacht werden dürfen. — Aber es verhält sich hiermit doch anders als es hiernach scheint. Wir müssen, um das einzusehen, die Entstehung der betr. Postulate genauer (vgl. S. 586) betrachten. Sie gehen wirklich aus der religiösen Empirie oder deren Willensbewegung und Intuition hervor. Sofern mit dieser Willensbewegung etwas gesetzt ist, was durch keinerlei weltliches Geschehen überwunden werden kann, da es sich um eine von dem Willen schlechthin oder dem Urwillen direkt bewirkte Bewegung handelt, ist die Vollendung dieser Bewegung schlechthin sicher, wiewohl sie in dem irdischen Leben nie erreicht wird. Desgleichen erfaßt die religiöse Intuition den wirksamen Urwillen als das den Menschengeist ein für allemal erlösende Prinzip, das dem Geist das gibt, wessen er bedarf und ihn hierdurch mit der Befriedigung der Seligkeit erfüllt. Aber auch von hier aus betrachtet wird das, wessen die Intuition als an sich seienden gewiß wird, in der zeitlichen Welt nie ganz ergriffen. Der Mensch hat also etwas empfangen, was er hat und auch wieder nicht hat, was ihm aber doch schlechthin gewiß ist, sofern das allwirksame Prinzip es will und wirkt. Das nämliche Verhältnis gilt ja von dem ganzen Umfang des religiösen Erlebens, sofern dies je nach dem, ob Glaube da ist oder nicht da ist, der göttlichen Nähe inne wird oder auch nicht inne wird, und trotzdem in seiner Grundrichtung von der Nähe Gottes überzeugt bleibt. Denn es ist ja nicht so, als wäre Gottes wirksame Nähe dem Geist wie ein dingliches Objekt gegenwärtig, vielmehr wird diese Nähe in mannigfachen inneren Schwankungen und Zweifeln immer wieder neu erstrebt und gewollt und nur so zum

bewußten Besitz des Menschen, daß Haben und Nichthaben miteinander wechseln. Dies bildet eine Analogie zu dem Hoffnungszustand des Menschen, in welchem auch die Grundrichtung der Gewißheit sich dem Zweifel gegenüber zu behaupten hat und auch behauptet.

Indessen zeigt sich doch auch ein großer Unterschied. Er besteht darin, daß der Mensch in dem Erfassen der Wirkungen der Erneuerung oder der Rechtfertigung fortgesetzt der ihm zugesicherten Gnadenwirkungen unmittelbar inne wird, während er hinsichtlich der jenseitigen Zustände eine derartige innere Stärkung nicht zu erlangen vermag. Vielmehr bleibt es hinsichtlich dieser immer nur bei dem freilich durch jeden Glaubensakt mit seiner Empfindung der Allmacht der Gnade gekräftigten und bestätigten Postulat. Ein Postulat ist eine Vernunftforderung, die sich aus dem Erleben der Wirkungen eines sittlichen Prinzips bezüglich der Gestaltung empirischer oder rein intelligibler Verhältnisse und Zustände ergibt. Nun ist aber die Vollendung des religiösen und sittlichen Zustandes des Menschen wie der Menschheit etwas, was innerhalb der Zustände dieser Welt als empirisch nicht erreichbar anzusehen ist. Daher ist sie in dem Menschengeist in diesem Weltlauf nur in der Form des Postulates vorstellbar. Je wirksamer die Religion in einem Geist ist, desto lebhafter wird sich dies Postulat einstellen, aber desto mehr wird es schmerzlich als Schranke empfunden werden, daß man über das Postulat nicht hinauskommen kann. Daher die leidenschaftliche Sehnsucht bei einem Mann wie Paulus von den Fesseln dieser sinnlichen Welt befreit zu werden und mit Christus zu sein (Röm. 7, 24; 1. Kor. 5, 8; Phil. 1, 23). Aber dabei darf nie vergessen werden, daß trotz aller Ungewißheit über das Konkrete und Einzelne in jenen uns verschlossenen überempirischen Zuständen uns vermöge des in uns waltenden Gottesgeistes die ewige Vollendung im Geist derart zur Gewißheit wird, daß wir die erkenntnismäßige Schranke immer wieder in Gefühl und Phantasie überfliegen. Zum Verständnis dessen muß hier an die Bedeutung der Heiligung, der Gedanke in seinem eigentlichen Sinn genommen (vgl. S. 488f.), für das christliche Leben erinnert werden. In der Erhebung über diese Welt in der Gemeinschaft mit dem absoluten Geist erwirbt unser Geist ein verstehendes Ahnen von der Ordnung der Überwelt, deren Tore sich ihm in der Offenbarung des absoluten Geistes

erschlossen haben. So versteht sich die innere Sicherheit, mit welcher die Christenheit trotz aller Schranken in der Überwelt lebt und von den Zuständen in ihr redet. Und hierzu kommt bestätigend und erklärend die Gewißheit von der Vollendung des Menschen Jesus vermöge seiner Gemeinschaft mit dem Gottesgeist. Auch Paulus hat ein lebhaftes Bewußtsein von diesem Zusammenhang besessen.

Man darf das Recht zu dieser Lebensgewißheit der Frömmigkeit nicht absprechen, ist es doch innerlich begründet. Aber trotzdem wird die wissenschaftliche Aussage von diesen letzten Dingen die erkenntnistheoretischen Schranken für ihre Darstellung einzuhalten die Pflicht haben. Das bedeutet aber, daß sie die Aussagen von der ewigen Vollendung als Postulate erkennen läßt. Dabei ist die innere Begründung dieser Postulate ebenso klar zu stellen wie die sachliche Notwendigkeit ihrer Erfüllung. Indem man die Vollendung in Gedanken zu fassen versucht, muß man sich daran halten, was die Religion uns über die Art Gottes wie des Menschengeistes erkennen lehrt. So ist dann als sichere Erkenntnis anzusprechen, was über die Vollendung in dem ewigen Leben der Seligkeit, über die allmähliche Entwicklung der Geister zu dieser, über ihre Gemeinschaft mit Gott und miteinander gesagt werden kann. Andere Aussagen dagegen, wie die Vorzeichen des Endes, die Wiederbelebung der Leiber, die äußeren Formen des Gerichtes usw., können nur als Vorstellungen der Phantasie beurteilt werden. Aber die Dogmatik soll allerdings sich bemühen den religiösen Wirklichkeitsgehalt in diesen Vorstellungen aufzusuchen und ihn ihrer Erkenntnis einzufügen. Im übrigen wird gerade auf diesem Gebiete die Notwendigkeit, von der allgemeinen Weltanschauung des Autors her Schlußfolgerungen zu ermöglichen oder Lücken der Erkenntnis zu überbrücken, leicht zu spekulativen Hypothesen treiben. Auch manches von dem, was ich ausgeführt habe — man denke an das Purgatorium oder die allgemeine Erlösung — mag so gedeutet werden, wiewohl ich mich nach Kräften bemüht habe hier wie anderwärts den Boden der wirklichen Religion nicht unter den Füßen zu verlieren.

5. Somit glauben wir erwiesen zu haben, daß auch in den vier Kapiteln dieses Teiles der Dogmatik die allgemeinen Grundsätze, die wir als verbindlich für unsere Aufgabe anerkannt haben,

eingehalten worden sind. Der Beziehung zu der üblichen Kirchenlehre haben wir bei der Darstellung selbst gedacht und dabei auch die Abweichungen von ihr deutlich hervorgehoben. In dieser Richtung bedarf es daher keiner weiteren Bemerkungen. Wohl aber wird es für das Verständnis des von uns auch in dem letzten Teil unserer Arbeit eingehaltenen Standpunktes förderlich sein, daß wir ihn, wenn auch nur in knappen Andeutungen, wider andere Auffassungen abgrenzen und unser wissenschaftliches Recht diesen gegenüber behaupten.

Die Bewegung unserer ganzen Gedankenentwicklung hat sich zwischen den beiden Polen der erlösenden Gottesherrschaft und des Reiches Gottes als der Gemeinschaft der Erlösten bewegt. Anders ausgedrückt, es handelte sich uns darum, wie der ewige Urwille die menschlichen Willen so bewegt, daß diese sich selbstwillig ihm zu ihrem Heil unterwerfen. Oder noch anders formuliert, der absolute Geist erschließt sich in den geschaffenen Geistern derart, daß diese in reiner Geistigkeit zu Organen jenes werden. Bei allen diesen Formulierungen soll der Gedanke zum Ausdruck kommen, daß der gnädige und allmächtige Gott in den ihm ebenbildlichen Geistern den Widerwillen gegen sich überwindet und sie dadurch zu ihrem an sich seienden Wesen befreit oder sie erlöst von der Macht der Sünde und dem Schuldbewußtsein. Eine derartige Befreiung kann aber gemäß dem gottesbildlichen Wesen des Menschen nur in der Weise geschehen, daß dieser mit eigenem Wollen oder in rein geistiger Freiheit sich Gott selbst unterwirft. Es wird ihm also etwas angetan, aber so, daß er es sich selbst antut, wie wir oft hervorgehoben haben. Dies Verhältnis eines objektiven Bewirktwerdens, das aber zugleich als ein subjektives Selbstwirken geschieht, ist nur in der Weise einer rein geistigen Gemeinschaft vollziehbar, indem der starke Geist in dem schwachen Geist das in Wirkung treten läßt, wozu dieser seinem Wesen entsprechend von urher bestimmt und worauf er somit an sich angelegt ist. Es war also keineswegs bloß der Anschluß an eine gebräuchliche Wendung, wenn wir das Wesen der christlichen Religion als eine geistige Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen bestimmten (Bd. I, 161). Vielmehr wollten wir damit aussprechen, daß die Abhängigkeit des Menschen von Gott stets eine rein geistige ist oder in selbstgewollter

Unterwerfung unter seinen Willen, nicht aber in dem physischen Unterworfensein unter die absolute Kausalität besteht. Daher ist der Mensch von Gott in dem Maß abhängig als er frei wird, sodaß die „schlechthinige Abhängigkeit" keineswegs auf die bloße Naturkausalität bezogen werden darf. Wenn es sich in den vier letzten Kapiteln dieses Werkes um die konkrete Durchführung dieses neuen Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott gehandelt hat, so sind es zwei Gesichtspunkte, die gewahrt werden müssen, wenn anders unsere Lehre den von uns aufgestellten Grundsätzen gemäß sein soll. Einmal muß die gesamte Durchführung des Heilswerkes an allen Punkten als von Gott selbst in der Kraft seines Gnadenwillens gewirkt aufgezeigt sein. Die Alleinwirksamkeit der Gnade muß also sowohl in der Kirche und ihren Gnadenmitteln wie auch in der Heilsordnung und ihrer Vollendung unzweideutig zum Ausdruck gebracht sein. Zum anderen aber ist zu verlangen, daß dies Gnadenwirken überall so verstanden wird, daß es den zu Erlösenden ihrer geistigen Art entsprechend übermittelt und auch so von ihnen empfangen wird. Dies bezieht sich einerseits auf die Überwindung der Sünde, sofern diese zu dem geistigen Wesen des Menschen in Widerspruch steht. Es gilt aber auch andererseits von der Erneuerung des Lebens, sofern diese nur in der Weise freier Selbstbestimmung und der sozialen und geschichtlichen Beziehungen der Menschen untereinander sich realisieren kann. Denkt man also an die Überwindung der Sünde oder des gottwidrigen Willens sowie des Schuldbewußtseins durch Erneuerung und Rechtfertigung, so ist Gott allein hierzu wirksam und jede Form des Synergismus des Menschen unbedingt auszuschließen. Denkt man dagegen an den konkreten Lebensstand des Erlösten, so ist dieser lediglich in der Form der freien Selbstbestimmung und des eigenen Selbstbewußtseins sowie in den dem menschlichen Wesen entsprechenden historialen und sozialen Beziehungen vorstellbar. Soll also der Mensch das Leben der Erlösung führen, so kann dies nur in rein geistiger Freiheit geschehen, denn nur wenn er in freier Selbstbestimmung sich dem Willen Gottes unterwirft, ist er wirklich erlöst. Soll aber der Sünder zu diesem Leben gelangen, so muß der absolute Wille seinen widersprechenden Willen zur Unterwerfung unter sich bestimmt haben. Somit

kann aber das Werk der Gnade weder als eine physische Schöpfung noch auch als bloße Mitteilung neuer Moralregeln gedacht werden. Und dementsprechend kann die subjektive Unterwerfung des Sünders weder als ein zufälliges Produkt seiner freien „Wahl" noch als die Aneignung ihm eingegossener physischer Wunderkräfte vorgestellt werden. Wie das seine Anwendung finden muß auf die Gnadenmittel, die Erneuerung und die Rechtfertigung, so auch auf den Kirchenbegriff und die ewige Vollendung des Reiches Gottes. Hiermit sind aber die Maßstäbe in großen Zügen entworfen, nach denen die in Rede stehenden Lehren zu prüfen sind. Wie im übrigen die Ausgleichung der einander nach der alten Substanzenmetaphysik widersprechenden Gedanken von der Alleinwirksamkeit der Gnade und der menschlichen Selbstbestimmung miteinander zu vollziehen ist, ist hier nicht wieder darzulegen, da davon schon mehrfach die Rede gewesen ist.

6. Nachdem wir jetzt die beiden Gesichtspunkte, um die es sich bei dem Abschluß unserer Arbeit in ihrem letzten Teil gehandelt hat, herausgestellt haben, wollen wir nun die Gegensätze, wider die wir uns gemäß diesen Gesichtspunkten zu wenden haben, in möglichst allgemeiner Fassung zu bestimmen versuchen. Der erste von ihnen hebt auf oder beschränkt das rein geistige Wirken Gottes in dem menschlichen Geist, der zweite dagegen verhindert entweder die menschliche Lebensgemeinschaft mit Gott oder aber die Entfaltung des religiösen Gemeinschaftslebens und dadurch die geschichtliche Wirkung des Christentums in der Welt. Der erste Gegensatz hebt die freie Geistigkeit des Menschen auf und zerstört dadurch die Eigenart und Kraft der Religion im persönlichen Leben. Der zweite Gegensatz läßt zwar die Freiheit des Menschen gelten, verkürzt aber die Einwirkungen Gottes auf ihn oder auch die Einwirkungen des Menschen auf die menschliche Gemeinschaft. Da nun aber jeder der beiden Gegensätze der Wirklichkeit der Religion gegenüber zu kurz kommt, sucht er in gewissen Motiven des anderen Gegensatzes Sukkurs und gerät damit nicht nur zu der wirklichen Religion, sondern auch zu der Konsequenz der eigenen Gedanken in Widerspruch.

Nicht darin liegt der Fehler des ersten Gegensatzes, daß Gott alles wirkt, sondern darin, daß dies göttliche

Wirken mit der natürlichen Entwicklung der Menschengeister zusammenfällt oder der göttliche Geist nichts anderes ist als die Gesamtheit des Menschengeistes. So sieht es vielfach der philosophische Idealismus an. Damit wird aber die Religion nur zu einem einzelnen Strang in dem allgemeinen Kultursystem und Kirche wie persönliches Christentum gehen unter in der natürlichen Evolution eines humanen Idealismus. Da aber die Wirklichkeit der Religion sich hierwider auflehnt, so ist man genötigt bei einer naturalisierenden Mystik Hilfe zu suchen, wie die deutsche Romantik es anschaulich zeigt. Aber auch so gelangt man nicht zu der freien persönlichen Gemeinschaft mit Gott, welche das Christentum darbietet und verlangt. Wir können in diesem Zusammenhang auch des Aufbaus des Christenstandes nach der katholischen Auffassung gedenken. Sie stellt keineswegs die göttliche Gnadenwirksamkeit in Abrede, aber sie läßt sie sich vollziehen durch die Ausrüstung mit übernatürlichen und doch natürlichen Kräften. Soll nun durch diesen Sakramentarismus die persönliche Verarbeitung dieser Kräfte und die geistige Leitung der Kirche nicht aufgehoben werden, so ist man genötigt eine ganz andersartige Gedankengruppe mit dem Sakramentarismus zu verknüpfen, nämlich den Legalismus und den Statutarismus des Systems der kirchlichen Autoritäten (vgl. Dogmengesch. IV 2, 823 ff. 926 ff.). Durch ersteres soll die Alleinwirksamkeit der Gnade, durch letzteres die freie Selbstbestimmung des Menschen zur Geltung gebracht werden. Aber jedes der beiden Elemente bringt fremdartige Züge in das Christentum herein und sie lassen sich zudem in der Theorie nicht zur notwendigen Einheit zusammenfassen. — Ebenso können wir, wenn wir von dem zweiten der in das Auge gefaßten Gegensätze ausgehen, nicht zu konsequent christlichen Gedanken kommen und ebensowenig läßt sich durch Anleihen bei dem ersten Gegensatz eine Einheit dieser Gedanken gewinnen. Hier denkt man im Unterschied von dem Theozentrismus des ersten Gegensatzes wesentlich anthropozentrisch. Um den einzelnen Menschen handelt es sich. Sein Verstand und seine Freiheit sollen tunlichst unbeschränkt bleiben. Sein Glück ist das Ziel. Er erlangt es, wenn er die Ordnung Gottes in der Welt versteht und seine moralischen Gebote befolgt. Dieser Individualismus mit dem Hintergrunde

eines deistischen Gottesbegriffes tritt am deutlichsten in der Aufklärung hervor. Es ist ohne weiteres klar, daß weder der Rationalismus noch auch der Pelagianismus und Eudämonismus dieser Lehre dem religiösen Bewußtsein des Christen, wie wir es erkannt haben, entspricht. Und zwar gilt das Punkt um Punkt von allen Erkenntnissen, die in diesem Teil der Dogmatik zur Sprache gekommen sind. Es ist daher nicht unbegreiflich, daß eine derartige intellektualistische und moralistische Auffassung des Christentums ihre Ergänzung in einer dumpfen die Geistigkeit des Lebens und die Freiheit der Selbstbestimmung fliehenden naturalistischen Mystik sucht, wie es schon in der Verkettung von intellektualistischem Dyophysitismus und mystischem Monophysitismus in der griechischen Kirche der Fall war (vgl. Dogmengesch. IV 2, 925 f.). Ähnliche Versuche rationalistische Grundideen mit überschwänglichen mystischen Empfindungen zu vereinigen, sind ja auch neuerdings wieder an der Tagesordnung. Aber diese schlechte Mystik bezeugt nur die Unfähigkeit zu hellen Gedanken und einem kraftvollen Wollen und ist daher lediglich als eine Verfallserscheinung der Religion zu beurteilen (vgl. Bd. I, 64).

Der Individualismus der Aufklärung hebt aber auch die Kirche als eine geschichtliche Gemeinschaft auf. Hierin kommt er überein mit den Tendenzen der Sekten wie auch vielfach der pietistischen Verbände. Dies Zusammentreffen hat seinen Grund an der gemeinsamen individualistisch verengten Denkweise. Auch diesen Kreisen geht es, so stark sie in der Regel das Verderben des Menschen und seine Errettung nur durch die Gnade betonen, letztlich doch um das Glück, die Errettung und die Seligkeit der einzelnen Personen. Es ist begreiflich, daß dadurch der Gemeinschaftscharakter der Christenheit beengt wird und daß man daher als Ersatz die Verpflichtung zu bestimmten guten Werken sowie eine starke Betonung der Förderung der Mission einführt. Trotzdem bleibt es bei der Lücke in der Erfüllung der Pflichten der Kirche dem Kultur- und Staatsleben gegenüber. Im übrigen haben Luthertum und Calvinismus diese Lücke verschieden zu schließen versucht. Ersteres, indem es das Recht des natürlichen Lebens stark betonte und von der persönlichen Sittlichkeit der Christen indirekt eine Veredlung des öffentlichen Lebens erwartete. Letzterer, indem er

den christlichen Charakter des ganzen Volkes hervorhob und dies mit Hilfe der Demokratie direkt in dem öffentlichen Leben geltend zu machen trachtete (vgl. Dogmengesch. IV 2, 933 ff. 937 ff.). Beide Formen bergen große Gefahren in sich und bieten der Betrachtung mancherlei Probleme schwerster Art.

7. Wir haben damit die erwähnten beiden Gegensätze in ihren Hauptzügen gekennzeichnet und zugleich erkannt, daß sie nicht nur als außerkirchlich der christlichen Auffassung entgegentreten, sondern daß sie auch als Exponenten ganzer Zeitalter und Weltanschauungen in das christliche Denken selbst eindringen und hierdurch seine Ursprünglichkeit und Kraft beeinträchtigen. Wer etwa kritisch die Strömungen innerhalb der Gedankenwelt Schleiermachers analysiert, nimmt bald wahr, wie aus seinen christlichen Gedanken von der Kirche, der Heilsordnung und der Eschatologie immer wieder ein naturalistischer Evolutionismus hervorbricht, der bis in die letzten Motive seiner Gesamtanschauung hinabreicht. Es ist etwas Ähnliches, wenn wir die immer stärker werdende Unkirchlichkeit weitester Volkskreise beobachten und zwar auch bei solchen Personen, deren persönliche christliche Gesinnung außer Zweifel steht. Entweder wirken hierbei aufgeklärte oder pietistische Motive nach oder es ist die idealistische Weltanschauung, die in dem religiösen Leben nur eine Spielart allgemeiner Geistesbildung wahrzunehmen imstande ist. Man kann weiter an jenen Historismus in der Religion erinnern, der zwar die geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion fein analysiert, ohne aber dabei eine persönliche religiöse Überzeugung zu erstreben oder einen Standort in dem kirchlichen Leben der Gegenwart zu suchen. Nicht minder gehört hierher der Psychologismus, für den die Religion nichts anderes ist als ein dem Seelenleben eigentümliches Phänomen, das aus den Bedingungen der natürlichen Entwicklung des Menschen restlos zu erklären ist, um dann entweder als überwunden beseitigt oder im pragmatistischen Interesse in gewissen Bestandteilen geduldet zu werden. Bei diesen und ähnlichen Methoden wird das persönliche Wirken des lebendigen Gottesgeistes entweder völlig ignoriert oder aber ersetzt durch die natürliche Evolution des Geistes der Menschheit. Damit wird aber allmählich, doch sicher, nicht nur der Sinn für die Offenbarung Gottes gelähmt, sondern auch der Menschengeist um die

tiefsten Motive seiner Entwicklung gebracht. Der kulturselige Evolutionismus hebt schließlich die Wirklichkeit der geistigen Entwicklung auf, indem er ihr wesentliches Motiv ausschaltet (vgl. Bd. I, 576f.).

Die Theologie kann sich, wie ihre Geschichte lehrt, derartigen großen Geistesströmungen so gut wie nie völlig entziehen, einmal weil ihre Träger durch ihre mannigfachen Beziehungen zu dem Gesamtbetrieb der Wissenschaft in deren Methoden hineingezogen werden, dann aber auch im Hinblick auf ihre Pflicht das Christentum dem geistigen Bedarf der wechselnden Zeitalter verständlich zu machen. Aber diese notwendige Bezugnahme auf die geistigen Tendenzen eines Zeitalters schließt keineswegs die unbedingte Aneignung letzterer in sich. Es ist vielmehr Aufgabe der Theologie das Wesen des Christentums unverkürzt zur Aussage zu bringen, mögen die Ansatzpunkte und die Methoden der Auseinandersetzung mit den wirklichen oder scheinbaren Erkenntnissen der gerade herrschenden wissenschaftlichen Richtungen auch noch so verschieden sein. Gerade der Glaube, daß das Evangelium allen alles bringt, muß den offenen Sinn für alle Bewegungen des geistigen Lebens bewähren. Andererseits freilich ergibt sich aus dem gleichen Glauben auch die innere Nötigung an der Eigenart des Christentums unbedingt festzuhalten, denn der Glaube enthält auch die unwandelbare Überzeugung in sich, daß nur das wirkliche Christentum der Menschheit zum Heil gereicht. Hieraus könnte man den Schluß ziehen, daß der Theologe überhaupt jeder geistigen Bewegung der Zeit seinen Widerspruch entgegensetzen soll. Allein hierdurch würde er erst recht in Abhängigkeit davon geraten, was er doch überwinden will, da sein Denken auf diesem Wege ganz von den gegensätzlichen Fragstellungen bestimmt würde. Geht es also nicht mit dem grundsätzlichen Ignorieren, wie sich zeigte, so ist mit dem grundsätzlichen Negieren ebensowenig, ja noch weniger zu erreichen. Es bleibt also nur übrig, daß der Theologe einerseits von der Gedankenbewegung der Zeit aufnimmt, was ihm als einem Kinde seiner Zeit sich aufdrängt oder daß er sich in innerlicher Wahrhaftigkeit mit der Problematik der Zeit auseinandersetzt. Andererseits ist ihm aber auch die ganze christliche Erfahrungswelt gegeben sowie eine umfassende Überlieferung ihrer

theoretischen Fixierung. Wie nun letztere nach den wissenschaftlichen Methoden früherer Zeitalter formuliert worden ist, so steht dem nichts im Wege sie auch gemäß den zurzeit maßgebenden Methoden zu revidieren, zu verbessern oder auch mit neuer Begründung an ihr festzuhalten. Wie aber die früheren Zeiten sich bei diesem Unternehmen im Prinzip daran gehalten haben den christlichen Offenbarungsglauben in seinem Wesen und Kern unverändert zu bewahren, so wird auch der moderne Theologe sich dieser Pflicht zu unterziehen bereit sein. Er wird dabei aus der Geschichte der Theologie ernste Warnungen sowohl vor allzu großer Nachgiebigkeit als auch vor zwecklosem Widerspruch entnehmen. Nicht alte Theologie reproduziert er somit, sondern er bemüht sich den bleibenden Gehalt der Offenbarung nach den ihm als einem Kinde seiner Zeit eigentümlichen Interessen und Denkgewohnheiten wiederzugeben. Dabei sind nicht nur neue Fragstellungen und Formulierungen unvermeidlich, sondern auch das Aufkommen neuer Aussichten und Probleme. Die Theologie kann also ewige Wahrheit nur in zeitlich wechselnden Formen zur Aussage bringen, was nicht ausschließt, daß diese Versuche der Formulierung auch bleibende Erkenntnisse enthalten, selbst wenn diese nur darin bestünden für kommende Zeiten gewisse Irrwege als solche dargetan zu haben.

Wir mußten uns hierüber in Ergänzung dessen, was früher über die bleibende Wahrheitserkenntnis der Kirche gesagt ist (S. 360ff.), etwas eingehender aussprechen. Dabei ist aber noch in acht zu behalten, daß trotz der fortgehenden theoretischen Arbeit der Theologie an dem Offenbarungsinhalt sie doch auch mit innerer Notwendigkeit von der Erkenntnis der großen Epochen der kirchlichen Entwicklung, wie sie in der betr. Konfession fortlebt, auf das stärkste mitbestimmt ist. Für uns kommt hierbei vor allem der Geist Luthers oder der deutschen Reformation in Betracht (vgl. Dogmengesch. IV 1). Es handelt sich hierbei nicht um einen äußeren Zwang, sondern um eine Notwendigkeit geschichtlicher Entwicklung, die nicht minder stark ist als die Wirkungen der geistigen Gesamtlage unserer Gegenwart. In diesem Sinne und nicht etwa als eine rechtliche Bindung hat auch das kirchliche Bekenntnis seine Geltung innerhalb der theologischen Arbeit. Somit bindet uns an unsere Arbeit sowohl die Wahrheit der Offenbarung in dem Verständnis der Epoche der christlichen

Erkenntnis, in welche die Geschichte uns gestellt hat, als auch die wissenschaftliche Gesamtlage, die unserer Zeit geworden ist. So sehr der Theologe von dem einen wie von dem anderen durchdrungen sein kann, so wenig ist er dadurch genötigt alle theoretischen Sätze, die auf der einen oder der anderen Seite geprägt werden oder auch alle Konsequenzen, die von den Feststellungen der einen Seite her zu gunsten oder zu ungunsten der Gedanken von der anderen Seite her gezogen werden, anzunehmen. Hier findet seine wissenschaftliche Freiheit den weitesten Spielraum zu ihrer Betätigung.

8. Wir wollen diese Grundsätze jetzt auf die Hauptgedanken des letzten Teiles unserer Dogmatik anwenden. Es handelt sich dabei zuerst um die Frage, ob der evangelische Gedanke der Kirche mit dem idealistischen oder materialistischen Evolutionismus verbunden werden kann. Daß hierbei die materialistische Form der Entwicklung von vornherein ausscheidet, ist klar (vgl. Bd. I, 575). Dagegen liegt kein Grund vor sich dem Gedanken einer der Weltentwicklung immanenten geistigen Zielstrebigkeit zu widersetzen. Man wird auch nicht leugnen dürfen, daß der Volkscharakter, die Rechtsverhältnisse oder die wirtschaftlichen Zustände auf das stärkste die Entwicklung der Kirche mitbestimmen. Also weder daß auch in der Kirche Entwicklung vorliegt noch auch daß diese von der Weltlage mitbestimmt wird wie sie auch diese bestimmt, soll in Abrede gestellt werden. Im Gegenteil wird diese Betrachtungsweise für die kirchengeschichtliche Erkenntnis sich vielfach als fruchtbar erweisen. Wollte man nun aber die Kirche überhaupt nur als ein Produkt der natürlichen geistigen Anlagen des Volkes, seiner politischen und sozialen Zustände erklären, so widerspräche das der christlichen Erkenntnis der Kirche und führte daher zu Sätzen, die in der Dogmatik keine Geltung beanspruchen dürfen. Nach der unwiderlegbaren und unaufgebbaren christlichen Erkenntnis ist die Kirche nicht ein Gebilde der allgemeinen menschlichen Kultur, in so mannigfachen Wechselbeziehungen sie zu dieser steht, sondern sie ist hervorgegangen aus dem besonderen Gotteswillen, daß es in der Geschichte ein Volk Gottes oder eine Gemeinde der Erlösten geben soll. So sehr die Gestaltung der äußeren Geschicke einer Persönlichkeit zu ihrer Erwählung in Beziehung stehen und doch nie Grund, sondern nur Mittel der Erwählung

sind (vgl. S. 565 ff.), so sehr hängt die Gemeinschaft der Erlösten mit der äußeren und inneren Lage der Völker zusammen, ohne doch je nur durch diesen Zusammenhang die Erlösung von der Sünde zu gewinnen. Nicht also eine natürliche Evolution des Menschengeistes ist die Kirche, auch nicht so, daß sie durch die Schöpfung des Menschen schon gesetzt wäre, sondern sie ist das Produkt des Erlöserwillens Gottes in Christus. Und nicht so verhält es sich, als wäre sie eine Kulturgemeinschaft neben anderen, die daher etwa einst im Staate aufgehen könnte (R. Rothe), sondern sie wird geschaffen wie erhalten durch das Wirken des göttlichen Geistes.

Hiermit ist aber auch eine bloß natürliche Deutung der Gnadenmittel grundsätzlich überwunden. Es ist überaus instruktiv zu beobachten, in wie mannigfachen psychologischen Formen die menschliche Seele auf die Einwirkungen des Evangeliums reagiert und wie verschiedene psychologische Typen hieraus in den christlichen Konfessionen und Sekten hervorgehen (vgl. Bd. I, 29 f.). Fraglos werden die Darstellungen der Heilsordnung sich durch solche Beobachtungen beleben lassen. Aber niemals darf darum der Psychologismus die wunderbare Kraft der Gnade in ihren Mitteln beschränken. Zwar ist der Gnadenwille so wirksam, daß er der geistigen Anlage des Menschen entspricht, sonst ließen sich überhaupt keine gemeingültigen Sätze über die Gnadenmittel gewinnen. Aber das bedeutet nicht, daß die Gnade die Art eines Begriffskomplexes hat, der einmal der Seele bekanntgegeben, von ihr in natürlicher Gesetzmäßigkeit verarbeitet wird. Die Gnade bleibt vielmehr lebendiger überweltlicher Wille, der sich immer wieder in persönlicher Geistigkeit mit überraschender und unvorhergesehener Kraft in der Seele erschließt. Man kann daher niemals dies Wirken der Gnade wie eine bekannte Größe in dem Leben der Seele ansetzen, um dann in der gesetzmäßigen Entwicklung dieser auch Umfang und Art der Gnade bestimmt zu finden. Es bleibt vielmehr in dem Wirken der Gnade oder ihrer Mittel ein unerschöpfliches Element des persönlichen Gotteswillens, das sich jeder gesetzlichen Feststellung und Vorherbestimmung widersetzt. Und für dies Element Platz zu schaffen, ist die unerläßliche Aufgabe jeder Theorie von den Gnadenmitteln.

Wir wenden uns der Gnadenordnung zu. Sie hat es mit

der persönlichen Entwicklung des Menschen unter der Einwirkung des Geistes in den Gnadenmitteln zu tun. Wie es zum Glauben kommt und wie dieser seinen besonderen Inhalt in der Erneuerung, der Rechtfertigung und der Heilsgewißheit überkommt, ist das Problem. Wieder sind alle Mittel der Psychologie hierbei zu Hilfe zu nehmen und wieder muß der ganze Vorgang doch als ein Werk der Gnade dargestellt werden, wie wir schon durch die Anordnung des Stoffes es zum Ausdruck zu bringen versucht haben. Dabei muß aber von dem Wirken des heil. Geistes jede Mechanisierung oder Naturalisierung ferngehalten werden, wie es schon den eben ausgesprochenen Bemerkungen über die Gnadenmittel zu entnehmen ist. Es handelt sich auf allen Stufen der von dem heil. Geist gewirkten Entwicklung des Christen also nicht um Mitteilung substanzieller „Kräfte“ oder Möglichkeiten, sondern um ein Bewegtwerden des Menschengeistes vermöge der geistigen Gemeinschaft, in die der Gottesgeist zu ihm tritt. Hierdurch sind aber solche Gedanken, wie der einer „eingegossenen Gnade“ oder einer potenziellen Befreiung zum Guten, ausgeschlossen (vgl. S. 485). Der Geist gibt dem Menschen nicht nur die objektive Möglichkeit der Erneuerung, sodaß dieser dann die ihm gewährte Möglichkeit in Wirklichkeit umsetzt, sondern er selbst wirkt in dem Menschen den neuen guten Willen und damit die Wirklichkeit des neuen Lebens. Dies geschieht aber so, daß der Wille das selbst will, was Gott in ihm will. Und gerade hierin kommt die reine Geistigkeit der göttlichen Allmacht zum Ausdruck, wie wir immer wieder betont haben. Hiermit ist aber auch bereits der Gegensatz zu einer naturalistischen Mystik hergestellt. In dieser wird, da die Kraft zur Willensgemeinschaft mit Gott sich nicht finden läßt, die Gnade in physischen Erregungszuständen gesucht, welche die Bewegung des Willens scheinbar zustande bringen. Auch bei dieser Anschauung schiebt sich aber zwischen den Gotteswillen und den Menschenwillen ein physisches Element herein, welches die reine Geistigkeit des Verhältnisses zerstört und in der Meinung Gott alles zu geben, ihn doch nur die Möglichkeit zum Guten in der Menschenseele schaffen läßt. Dieser Auffassung der Aneignung der Erlösung durch physische Reparation der Seelenkräfte wird also der wirklichen Erneuerung der Seele durch Gott nicht gerecht. Wir haben sie daher stillschweigend überall in unserer positiven Darstellung zu vermeiden

getrachtet. Wer die Abschnitte über Erneuerung, Glaube, Heiligung, Rechtfertigung, Prädestination nochmals erwägt, wird von hier aus ihre Eigenart begreifen.

Aber auch in der Eschatologie wird die evolutionistisch-idealistisch bestimmte Denkweise ihre Einflüsse geltend machen. Das wird sich zumeist in der Neigung zeigen sich von diesen Fragen tunlichst fernzuhalten. Wer den Entwicklungsprozeß des Geistes mehr oder minder konsequent als einen lediglich innerweltlich bedingten Vorgang zu betrachten gewöhnt ist, der wird das Ende dieses Prozesses nur mit der unbestimmten Hoffnung begleiten können, daß der geistige Erwerb der Menschheit irgendwie erhalten bleibe auch nach dem Weltuntergang. Daß hierbei der Gedanke des ewigen Lebens der einzelnen Personen oder gar ein jenseitiger Fortschritt der Geisterwelt die allergrößten Schwierigkeiten bereiten muß, ist ohne weiteres verständlich. In dem Maße als man nur innerweltliche Motive und Kräfte einer Entwicklung kennt, muß jede Aussage über ein die Welt überdauerndes Geistesleben als zu unsicher selbst in der Weise von Hypothesen und Postulaten gelten. Nun wissen auch wir, daß alle Vorsicht auf diesem Gebiete notwendig ist. Aber für den, welcher die gesamte Entwicklung der Welt und auch das christliche Leben von dem Gedanken des allwaltenden Gottes aus zu betrachten sich gewöhnt hat, ist die Frage nach dem überweltlichen Leben nicht von vornherein mit einem Widerspruch behaftet.

9. Wir haben den zweiten der Gegensätze, an denen wir unsere Arbeit prüfen wollen, als Individualismus bezeichnet. Hier orientiert man die Gedanken an der einzelnen Persönlichkeit. Ihr Glück und ihre Seligkeit ist der Zweck des Lebens und Gott führt sie zu diesem Zweck. Es ist nun zuvörderst klar, daß hierdurch die Kirche eine neue Beleuchtung erfährt. Sie wird zu einem freien Verein gleichgestimmter Seelen. Man fühlt sich berechtigt sie nach rein individuellen Bedürfnissen zu beurteilen und zu gestalten. Zwar soll in der kirchlichen Gemeinschaft das erlangt werden von Gott, wessen der Mensch zu seinem Heil bedarf. Aber die Kirche ist doch nicht in erster Linie als eine geschichtliche Gottesordnung in der Welt zu betrachten, deren Autorität auf dem in ihr wirksamen Gottesgeist beruht, sondern sie ist ein menschlicher Verband, über dessen

Gestaltung der menschliche Bedarf entscheidet. Das kann so zum Ausdruck kommen, daß man zwar christlich gesinnt ist, aber sich um die geschichtliche Kirche nur wenig kümmert. Es kann sich aber auch in der Gründung von Sekten oder frommen Gemeinschaften, die an den eigenen Kreisen Genüge haben, darstellen. Es kann aber endlich auch in der Zerklüftung der Kirche ineinander zäh befehdende Parteien in die Erscheinung treten oder sich auch zu dem Independentismus vieler einzelner freier Gemeinden steigern. Gegenüber diesen Verengerungen des Horizontes der Kirche, von denen auch das kirchliche Christentum nicht immer frei ist, muß betont werden, einmal daß die Kirche Gottes Haus in der Menschheit ist und daß sie unter seiner Leitung das geworden ist, was sie ist, aber auch das werden soll, wozu er sie bestimmt hat für die Völker der Welt. Dadurch ist zunächst die gegebene Kirche als der feste Ausgangspunkt für die Arbeit in ihr und an ihr erkannt, dann aber auch ihr Fortschritt erfordert gemäß den sich immer erneuernden Aufgaben, welche ihr im Hinblick auf das Gesamtleben des Volkes, in dem sie steht, erwachsen. So entspricht sie dann der geschichtlichen wie der soziologischen Art der Menschen, ohne deren Berücksichtigung keine menschliche Gemeinschaft sich zu gesundem und fruchtbarem Bestande entwickeln kann.

Nun wirkt aber der Geist Christi in der Kirche in den G n a d e n m i t t e l n. Die Gestaltung ihres Gebrauches ist Sache der Kirche. Ihr Zweck fordert aber eine volkstümliche und deshalb wirkungsvolle Anwendung der Mittel, in denen der Geist wirksam wird. Weder ein äußerlicher Traditionalismus oder Statutarismus bringt dies hervor noch auch ein unbesonnenes Eingehen auf jede Laune und Mode des Zeitgeistes. Erreicht wird das Ziel also nur, wenn die Gnadenmittel als das gebraucht werden, als was Gott sie in der Geschichte sich hat bewähren lassen und wenn sie zugleich so verwandt werden, daß sie dem inneren Bedarf einer besonderen Zeit entsprechen. Ersteres wendet sich wider den äußerlichen Statutarismus, letzteres wider den individualistischen Neuerungswillen. So feindlich beide einander entgegenstehen, so verwandt sind sie einander vermöge der Überschätzung der menschlichen Formen in der Darbietung der Gnadenmittel und deshalb in der Verkennung der geschichtlichen Konstanz wie der soziologischen Wandelbarkeit aller Formen.

Die einen betonen erstere, die anderen letztere, aber sie verstehen dabei beide weder den Geist der Kirche noch auch den Geist der Welt. Hier setzen die praktischen Aufgaben dann ein, denen wir im einzelnen nicht nachgehen können.

Jedoch das individualistische Prinzip greift auch an dem Punkt hemmend ein, wo man am ehesten von ihm eine Förderung erwarten sollte, nämlich in dem Verständnis der Gnadenordnung. Nur selig und nur frei von der Welt lautet bei den einen die Parole, nur frei im Geiste mit der Welt bei den anderen. Die einen mißkennen die Aufgabe, welche die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft in sich faßt und werden daher auch ihrer Gabe nie in vollem Maße teilhaftig, die anderen erfassen nicht die Gabe, welche diese Gemeinschaft ihnen mitteilt und verfehlen daher auch die Aufgabe, so geschäftig sie sich um sie bemühen. Das Leben der Gnadenordnung faßt aber beides in sich, sowohl daß alles von Gott ist und für ihn und daher auch für die Menschen getan werden soll, als auch daß wir frei nur sind, wenn wir frei wurden von dem Geist der Welt. Daher ein Glaube, in dem man sich Gott und seinen Gaben selbst unterwirft und eine Liebe, in der man frei den Dienst an den Brüdern übt. Daher eine innere Überwindung der Welt und zugleich innerer Dienst für sie, eine fortgesetzte Erneuerung von dem weltlichen Wesen und eine fortgesetzte Steigerung des Kampfes um die Welt. Die Gnadenordnung will das innere Werden des Christen so darstellen, daß es sowohl als von Gott allein gewirkt wie als von dem Menschen frei gewollt wie auch als auf ein Wirken in der Welt bezogen erkannt wird. Daher muß sie zunächst den Pelagianismus und Semipelagianismus in allen Formen ausscheiden und die Forderung erheben, daß alle Zusammenhänge in dem ganzen System diese Ablehnung ermöglichen. Wir meinen dieser Forderung so entsprochen zu haben, daß in der Tat das *sola gratia* an allen Punkten der Lehre als möglich wie notwendig erkannt worden ist. Zum anderen ist die Gnadenordnung auch so zu gestalten, daß jeder naturalistische Determinismus und jeder äußerliche Traditionalismus und Statutarismus ausgeschlossen bleibt und der Glaube als ein freies geistiges Hinnehmen der Wirkungen des heil. Geistes ergriffen wird im Sinn des *sola fide.* Und die Gnadenordnung soll schließlich der vollen Aktivität des Menschen in dem Zu-

sammenhang der geistigen Welt so Raum schaffen, daß ein weltfremder oder weltflüchtiger Separatismus überwunden wird, indem alles Wirken in der Welt von dem *soli deo gloria* getragen wird. Wie ein solches Leben, das sowohl der Erkenntnis Gottes als der Erkenntnis des Menschen und seines Zusammenhanges mit der geistigen Welt als auch den Lehren von der Sünde und der Erlösung entspricht, sich entwickelt, das wollte die Lehre von der Gnadenordnung ohne alle Abzüge oder einseitige Übertreibungen zur Anschauung bringen. Daß sie sich damit den Gedanken von der Kirche und ihren Gnadenmitteln zwanglos und doch notwendig einfügt, bedarf jetzt keiner weiteren Erklärung.

Aber auch die Eschatologie ist der Verengung zu entnehmen, welcher sie der Individualismus unterwirft. Sie zeigt sich in der einseitigen Konzentrierung aller Zukunftsinteressen auf die eigene Seligkeit, wobei dann etwa auch alles Gute, was man für die anderen Menschen tut, nur als Mittel zum Erwerb der eigenen Seligkeit angesehen wird. Nicht minder wird auch das schließliche Verderben der großen Mehrzahl der Menschen mit einer Ruhe behauptet, der trotz aller Betonung der Gnade Züge der Selbstgerechtigkeit anzuhaften pflegen. So wird die ganze Eschatologie zu einer Schilderung der Seligkeit der Frommen und der Unseligkeit der Verdammten, wobei die einen mehr, die anderen weniger von den biblischen Vorstellungen zu verarbeiten pflegen. Aber diese Betrachtung bietet zu mancherlei Bedenken Anlaß. Zunächst ist es ein Verstoß wider alles, was wir von der menschlichen Geistesart wissen, wenn durch den Tod die einen sofort reif zur Seligkeit, die anderen zur Verdammnis sein sollen. Sodann bleibt bei dieser Auffassung der Gedanke des Endzweckes der Offenbarung Gottes, nämlich einer Gemeinschaft ihm unterworfener Geister, unberücksichtigt, wiewohl er sich in der kirchlichen Gemeinschaft auf Erden deutlich wahrnehmen ließ. Durch das eine wie das andere wird aber der Gesichtspunkt der Vollendung, unter dem allein Aussagen von dem jenseitigen Leben möglich werden, aus dem Mittel getan und dadurch die Grundlage aller Hoffnung aufgehoben. Endlich aber wird die allen Menschen gemeinsame gottesbildliche Geistigkeit ebensowenig berücksichtigt als die Wirksamkeit Gottes. Das heißt, die individualistische Auffassung der Seligkeit wird ergänzt durch einen ewigen Dualismus, welcher die Allwirksamkeit Gottes, man

mag die Sache drehen wie man will, aufhebt und ebenso seine Gnade nicht nur für die Zeit, in der dies ja empirisch erkennbar ist, sondern auch für die Ewigkeit auf bestimmte Individuen beschränkt. Es ist deshalb einleuchtend, daß die wissenschaftliche Erkenntnis mit dieser individualistischen Eschatologie sich nicht zufrieden geben kann, denn sie läßt weder erkennen, wie die Frommen zur Vollendung kommen können, noch auch wie von einer Vollendung der Gottesherrschaft geredet werden darf. Aus diesen Bedenken ist es zu begreifen, daß wir die gewöhnliche kirchliche Eschatologie zu ergänzen versucht haben wie hinsichtlich der Entwicklung der einzelnen Seelen zur Vollendung, so auch der Menschheit zur Vollendung des Gottesreiches. Die wissenschaftlichen Motive, die uns hierzu bestimmt haben, sind in der Gesamtheit unserer Gedankenbildung ebenso verständlich, als wir in bezug auf die Einzelheiten die Schranken unserer Erkenntnis deutlich gemacht haben.

10. Wir dürfen die im allgemeinen festgestellten Gegensätze nicht weiter in das einzelne verfolgen. Dagegen soll noch hervorgehoben werden, daß die von uns vertretene Trinitätslehre (§ 17) in diesem letzten wie auch in dem vorangegangenen Teil deutlich eingehalten worden ist. Wie wir die Kirche und die in ihr herrschende Ordnung des neuen Bundes als die geschichtliche Wirkung des ewigen Erlöserwillens in dem 4. Teil bestimmt haben, so haben wir in dem 5. Teil die besondere Wirkung des die einzelnen Menschen durch Vermittlung anderer menschlicher Personen zur Erlösung Christi hintreibenden und in ihr erhaltenden heil. Geistes erkannt. Indem aber hierbei die erlösende Gottesherrschaft zur Durchführung gelangt, konnte sehr wohl auch in diesem Teil überhaupt von dem Wirken Gottes oder auch Christi geredet werden, nicht anders als wir auch von dem Gotteswirken innerhalb des Werkes Christi haben sprechen können. Hierin kommt aber auf das deutlichste auch innerhalb der konkreten Anwendung des trinitarischen Gedankens zur Erkenntnis, was wir wie bei seiner Einführung in die Lehre in den Grundzügen entwickelt haben. Es handelte sich also nicht um die Annahme dreier Götter oder dreier einander selbständig gegenüberstehender Personen, sondern um das dreifache ewige Wollen Gottes, in dem sich sein Wille zur Herrschaft über die Welt oder sein Wesen darstellt. Dies hat sich uns jetzt ebenso erwiesen als daß

in jedem Akt dieses dreifachen göttlichen Wollens sich seine einheitliche Person als ganze offenbart, aber durch ihren besonderen Zweck und die diesem entsprechenden besonderen Mittel sich den geschaffenen Geistern in der Besonderheit des dreifachen persönlichen Willens zu erkennen gibt. Daß dabei die Einheit des persönlichen Gottes in keiner Richtung beschränkt wird, dürfte sich dem aufmerksamen Leser der beiden letzten Teile ebenso ergeben haben wie daß sich die uns so ermöglichte Gedankenbildung der urchristlichen wie der gesamtkirchlichen praktischen Erkenntnis von dem göttlichen Wirken durchweg einfügt.

11. Wir könnten demnach die unter einem anderen Gesichtspunkt unternommene Darstellung ohne besondere Schwierigkeiten auch nach dem trinitarischen Schema, wie es dem alten Taufbekenntnis zugrunde lag, gliedern. Dann wäre also Teil 1—3 unter dem Gesichtspunkt des Vaters als des Schöpfers, Erhalters und Regenten der Welt sowie des Gegenwillens der von ihm geschaffenen geistigen Welt wider ihn zu behandeln. Der 4. Teil wäre Christus als dem Herrn der Kirche oder dem Erlösergeist zu widmen. Der 5. Teil endlich hätte es mit dem Wirken des hl. Geistes zum Zweck der Durchführung der Erlösung Christi in der Menschheit wie in den einzelnen Menschen bis zu der Vollendung des Reiches des Vaters, auf das die Schöpfung angelegt war, zu tun. Wenn wir diese Einteilung trotzdem nicht befolgt haben, so versteht sich das daraus, daß wir für das Verständnis des geistigen Lebens der Menschheit und insonderheit der Erscheinung der Sünde nicht zu einer abgeschlosseneren Erkenntnis gelangen konnten, wenn wir die Menschheit nicht nur unter den Gesichtspunkt des Objektes des göttlichen Handelns, sondern auch des freien Subjektes diesem gegenüber betrachteten. Es hat sich auch in diesem letzten Teil der Dogmatik gezeigt, daß es uns um die Gemeinschaft des Menschen mit Gott oder um die Freiheit der Unterwerfung des letzteren unter die Gottesherrschaft voller Ernst ist entsprechend dem religiösen Bewußtsein der Christenheit. Daß hierdurch die Alleinwirksamkeit der Gnade nicht ausgeschlossen ist, ist nach dem Gesamtzusammenhang der Darstellung ohne weiteres klar. Eher könnte im Hinblick auf unsere Gottes- und Prädestinationslehre der Vorwurf des Determinismus gegen unsere Lehre erhoben

werden. Um diesem unbegründeten Vorwurf zu entgehen, haben wir von der freien Persönlichkeit des Menschen, ihrer sozialen und geschichtlichen Art sowie von der Sünde unter dem Leitgedanken der Subjektart des Menschen gesondert gehandelt und auch in diesem letzten Teile wieder das Selbstwollen des Menschen in Glaube und Liebe in seiner relativen Selbständigkeit dem schöpferischen Gnadenwirken gegenüber ausdrücklich zur Geltung gebracht. Daß wir dabei im Inseresse der Religion wie auch der Wissenschaft uns nicht zu dem heutigen naiven Semipelagianismus herbeilassen durften, wird jedem einleuchten, welcher die wissenschaftlichen wie religiösen Grundlagen des Systems eingesehen hat. Zum anderen aber hätte die triadische Gliederung des Gedankengefüges gerade der Erkenntnis der Trinität im Wege gestanden, sofern sich nur schwer ein Ort zum zusammenhängenden Verständnis dieser gefunden hätte. Genau das Gleiche wäre übrigens auch eingetreten hinsichtlich der Bestimmung des Wesens und der Subsistenzform der Gottheit sowie der Herleitung ihrer Eigenschaften. Es dürfte daher richtig sein, daß wir in dem ersten Teile von Gott überhaupt gehandelt haben und ihm dann im zweiten Teil den Menschen gegenüberstellten. Damit ist das allgemeine Verständnis der beiden in dem Weltprozeß einander gegenüberstehenden Größen gewonnen. Auf Grund dieses Fundamentes zeigte dann der dritte Teil, wie es zum Konflikt der beiden erkannten Größen kommt, während der vierte und fünfte Teil die Lösung dieses Konfliktes im Prinzip wie in der konkreten Durchführung erkennen lehrt, wie wieder in dem fünften Teil es zur deutlichen Anschauung gelangt ist.

Dabei ist allerdings die Erkenntnis des göttlichen Gnadenwirkens, das erst in dem vierten und fünften Teil in seiner geschichtlichen und empirischen Wirklichkeit erfaßt worden ist, in dem ersten Teil vorausgesetzt und als Grundlage der gesamten Gotteserkenntnis benützt worden (Bd. 1, 308 ff.). Gerade ebenso ist auch in dem zweiten Teil eine Anzahl von Gedanken, die als christliche erst in dem vierten und fünften Teil sich erfassen ließen, vorausgesetzt worden. Allein der Einwand, der hiermit ausgedrückt ist, greift nicht allzu tief. Zunächst darf daran erinnert werden, daß doch die besonderen Erkenntnisse von der Person Christi oder dem Wirken des heil. Geistes als bekannt vorausgesetzt werden dürfen, ohne daß man die Einzelheiten der Vor-

gänge jederzeit erst geschichtlich oder psychologisch zu analysieren brauchte. Ich kann also sehr wohl von dem Offenbarungseindruck Christi oder des Geistes reden ohne ein Leben Jesu oder einen technisch korrekten Aufriß des *Ordo salutis* vorauszuschicken. Sodann aber müssen wir darauf verweisen, daß es etwas anderes ist um die Erkenntnis des göttlichen Wesens und um die Darstellung seines Wirkens in besonderen geschichtlichen oder empirischen Verhältnissen. Es ist unleugbar, daß ich ohne Anschauung von der Offenbarung Gottes in Christus oder in dem Geist seiner Gemeinde keine christliche Erkenntnis von dem Wesen Gottes besitzen kann. Aber sobald ich auf diesem Wege zu einer Erkenntnis des Wesens Gottes gelangt bin, muß ich auch, umgekehrt, die Offenbarung Gottes und ihre Besonderheit aus dem göttlichen Wesen herleiten. Und diese Herleitung wird in dem Maße sicher und sachentsprechend sein, als ich in der Tat aus der Offenbarung des göttlichen Wesens inne geworden bin. Zu einer wirklichen Erkenntnis gehört also nicht nur, daß man den einzelnen Erscheinungsformen das in ihnen wirksame Prinzip entnimmt, sondern auch, daß man dies Prinzip als den Grund der Erscheinungen versteht und anwendet. Nicht erst das theoretische Erkennen der Wissenschaft geht diesen Weg der synthetischen Urteile a priori, sondern auch das gemeinmenschliche Erkennen bewegt sich fortgesetzt auf ihm. Darüber ist im einzelnen hier nicht weiter zu reden. Für uns ist es genug, wenn der Sinn und die Notwendigkeit der von uns befolgten Anordnung der Begriffe sich als einleuchtend erweist. Es ist also freilich richtig, daß das, was wir in dem letzten Teil unseres Werkes über die Gnade, den göttlichen Willen usw. gehört haben, auf konkreten Beobachtungen beruht. Aber zu wissenschaftlichen Sätzen können diese nur gestaltet werden, wenn sie als Ausdruck des göttlichen Wesens sich begreifen lassen. Das Nämliche gilt aber auch von den sonstigen Aussagen über Gottes Offenbarung innerhalb unserer Lehre, wie es nicht minder auch in bezug auf die einzelnen seelischen Betätigungen des Menschen im Verhältnis zu seinem aus ihnen erkannten Wesen gilt. Daß im übrigen das Wunderbare in Gottes Wirken ebensowenig beschränkt wird zugunsten eines rein rationalen Verständnisses als die Unerklärlichkeit in manchen Betätigungen der menschlichen Freiheit, hat sich uns bei den verschiedenen Lehrstücken dieses letzten Teiles wie schon früher bewährt.

12. Dann aber liegt auch kein Anlaß vor die dogmatische Darstellung etwa so umzugestalten, daß man im Interesse eines physologischen Empirismus die von uns befolgte Anordnung einfach umkehrte. Da man nicht gerade von den im einzelnen so wenig deutlichen eschatologischen Sätzen auszugehen Lust haben wird, müßte man einsetzen bei der empirischen Erkenntnis der Erneuerung und Rechtfertigung des Menschen in Glaube und Liebe, wie sie in der Kirche durch die Gnadenmittel erfolgt. Man würde von hier aus getrieben zu dem Gegensatz dieses neuen Lebensstandes zu dem früheren Zustand der Sünde sowie zu Christus und seinem Werke als dem Überwinder der sündhaften Richtung. Man würde hierbei der Allgemeinheit der Sünde in der Welt und des schlechthinigen Gegensatzes Christi zu ihr als einer überweltlichen geistigen Macht inne werden. Und man würde dann endlich zu den Fragen gelangen, was es denn um diese in dem Menschen Jesus sich offenbarende und doch nicht mit ihm schlechtweg identische überweltliche Macht sei und in welchem Verhältnis überhaupt sie zu der Welt stehe, sowie was es mit dem Menschen für eine Bewandtnis habe, der Gott als einzelner wie in der Gemeinschaft widerstrebt und doch wieder der Unterwerfung unter ihn als einzelner wie als Gemeinschaft fähig ist. Und jetzt könnte man zu einer Eschatologie fortschreiten, die aufzeigte, wie das an sich seiende Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch den Gegensatz hindurch zu einer überweltlichen Verwirklichung gelangen müsse. — Eine derartige Anordnung der Dogmatik kann nicht als unmöglich bezeichnet werden und vielleicht würden sich bei der Durchführung eine Anzahl interessanter und lehrreicher Durchblicke und Ausblicke ergeben, wie wohl ein Weg, den man auf der Rückreise befährt, manches Neue im Verhältnis zu dem auf auf der Hinreise Beobachteten bringen kann. Trotzdem wäre der Vorteil dieses Verfahrens in höchstem Maße fragwürdig. Er könnte sich auf zweierlei erstrecken. Einmal eine sicherere empirische Grundlage zu gewinnen als sie die gewöhnliche Ordnung gewährt. Sodann den Zusammenhang schärfer zu bestimmen als es auf dem umgekehrten Wege möglich ist. Zuerst also das empirische Wirken des heil. Geistes, dann Christi geschichtliches Werk und schließlich das metaphysische Verhältnis des Vaters zu der Welt. Man könnte sich vorstellen, daß der geistliche Empirismus, den Frank einst erstrebte, heute in dieser Weise wieder aufgenommen

würde. Aber es würde damit kaum eine neue und gesicherte Erkenntnis gewonnen werden. Zunächst nämlich ist es klar, daß diese religiöse Empirie sich auf das gleiche Gebiet erstreckt, welches auch wir als Quelle der unmittelbaren religiösen Erkenntnis verwertet haben. Überall sonst würde der Gedankenfortschritt lediglich durch Schlußfolgerungen erworben. Dazu kommt aber, daß die Konstatierung des empirischen Tatbestandes dadurch außerordentlich erschwert würde, daß zunächst doch die ihn herstellenden göttlichen Wirkungen ganz abstrakt als ein überweltliches Etwas anzusehen wären und der deutenden Merkmale der Gottheit ermangelten. Das Gleiche würde bei Christus wiederkehren, da doch der Gottesgedanke erst noch gefunden werden müßte. Dabei würde die Erfassung neuer Gedankenstoffe nur in dem Schema des Schlusses aus den Wirkungen auf die Ursache erfolgen können. Nun ist aber dieses Verfahren unsicher und seine Reinheit würde zudem immer durch die Bekanntschaft mit den betr. Ursachen gefährdet werden. Das heißt, Erschleichungen wären kaum zu umgehen. Und schließlich würde das Bedürfnis unvermeidlich sein den Gedankengang nochmals in der umgekehrten Reihenfolge vorzubringen und dabei das vorher Gewonnene zu überprüfen bzw. zu berichtigen. Mit dem ganzen Verfahren wäre also nichts gewonnen, denn weder würde das Erfahrungsmaterial eine breitere Basis empfangen noch würde die Sicherheit der gezogenen Schlüsse verstärkt sein. Zudem müssen wir daran erinnern, daß wir selbst ja auch in den phänomenologischen Stücken sowie bei allen Fragen von Belang stets die von uns gebildeten Schlüsse und theoretischen Formulierungen an der religiösen Empirie kontrolliert haben. Es würde sich also kein Vorsprung, sondern nur eine überflüssige Doublette und eine unfruchtbare Zerreißung der Gedanken ergeben, wenn man den gleichen Gedankenstoff einmal in der Weise des Schlusses aus der Wirkung auf die Ursache, dann nach dem Schema der wirksamen Zweckursache bearbeitete. Letztere Gedankenordnung dürfte anschaulicher und auch sicherer sein, vorausgesetzt natürlich, daß auch sie es an der erkenntnistheoretischen Beobachtung der religiösen Empirie nicht fehlen läßt. In diesem Sinn haben wir wie überall, so auch in diesem letzten Teil unsere Aufgabe zu lösen versucht.

13. Jeder selbständig arbeitende Theologe bildet sich zugleich

mit seiner Theologie auch eine allgemeine Weltanschauung (vgl. S. 653 f.). Sofern er nun als Kind seiner Zeit und als wissenschaftlich gebildeter Mann seine Arbeit betreibt, wird er das Bedürfnis empfinden, diese Weltanschauung mit seiner Theologie zur Einheit zusammenzufassen und zugleich über ihre positive oder negative Beziehung zu den ihn umgebenden Formen der philosophischen Weltanschauung ins klare zu kommen. In der systematischen Theologie handelt es sich um die Erkenntnis rein geistiger Verhältnisse, die irgendwie zu allen allgemeinen Begriffen, die der Mensch über der Anschauung der Welt gewinnt, in Beziehung treten. Auch wenn man noch so stark die Eigenart des religiösen Erkennens hervorhebt und daher für dieses eine besondere Theorie des Erkennens aufzustellen bereit ist, wird man nie an einer gemeingültigen Erkenntnistheorie und einer Auseinandersetzung mit ihr vorüberkommen. Das gilt vollends, wenn man an die Aufgabe der theoretischen Anwendung der religiösen Erkenntnis denkt, wie sie nun eben Aufgabe der wissenschaftlichen Dogmatik ist. Zum anderen kann man aber auch die religiösen Verhältnisse überhaupt nur verstehen und zum Ausdruck bringen, wenn man solche gemeinmenschlichen Begriffe, wie Geist Gottes oder des Menschen, wie die Welt und ihre Entwicklung, Persönlichkeit und Gemeinschaft, wie Gut und Böse, Anfang und Vollendung in genauer und unmißverständlicher Weise fixiert. Hierdurch ist aber eine Auseinandersetzung dieser und ähnlicher Begriffe mit ihrer in der Philosophie bräuchlichen Bestimmung unvermeidlich. Und zwar ist diese Notwendigkeit in demselben Maße vorhanden, ob nun der betr. theologische Denker, trotz aller sachlichen Differenzen, mit einer Philosophie innerlich verbunden ist oder ob er etwa eine neue Philosophie meint schaffen zu sollen. Auch wenn er letzteres für notwendig hält, wird er nicht nur zu den philosophischen Tendenzen der Zeit Stellung nehmen, sondern auch in der Regel an irgendwelche Ansätze innerhalb derselben anknüpfen, auch wenn diese Anknüpfung nur negativ kritischer Art sein sollte. In der Regel wird aber der Theologe sehr viel mehr als derartige Ansätze aus der Philosophie seiner Bildungssphäre entnehmen, wie die Geschichte der Dogmatik deutlich lehrt. Bei dieser Sachlage ist es aber unvermeidlich, daß der systematische Theologe sich und anderen auch Rechenschaft gibt über die philosophische Denkgewohnheit,

die sich ihm über der Beschäftigung mit seinem besonderen Gegenstande gebildet hat. Man kann diese Beziehung zu der Philosophie auch an den ganz positiv religiös orientierten Problemen des fünften Teiles unserer Dogmatik deutlich wahrnehmen. Die Anschauungen von der menschlichen Gemeinschaft und ihrer Geschichte, die Auffassung von der Geistigkeit des Menschen und der Entwicklung derselben mit Einschluß des Fortlebens des Menschen sind einerseits wirklicher religiöser Erkenntnis entnommen, stehen aber andererseits auch mit einer bestimmten Weltanschauung in Zusammenhang. Das soll nicht heißen, daß sie als „Lehnsätze" aus dieser herübergenommen wurden, um hinterher als Norm bei der Beurteilung der religiösen Erkenntnisobjekte verwandt zu werden. Der Tatbestand ist doch ein anderer. Indem sich uns an der Beobachtung des Zusammenhanges der religiösen Erkenntnis gewisse philosophische Methoden und Ideen als diesen Zusammenhang wissenschaftlich erleuchtend und unter Umständen zu wechselseitiger Ergänzung in der Richtung auf eine Gesamtanschauung von dem Weltganzen fruchtbar erweisen, entsteht eine Kombination der Erkenntnismittel und Ideen, welche die Art der Weltanschauung gewinnt. Es bedarf nicht erst der Versicherung, daß bei der Herstellung dieser Kombination von Gedanken, die aus verschiedenartigen Quellen stammen, die größte Vorsicht und eine fortlaufende Selbstkritik am Platz ist, sodaß die hypothetischen Sätze in dieser Synthese auch deutlich als solche gekennzeichnet werden, wie wir es auch immer zu tun bemüht gewesen sind. Man darf nicht meinen, daß eine derartige Verbindung nur zwischen der spekulativen Philosophie des Idealismus und der Theologie eingetreten ist, sie hat sich bekanntlich genau ebenso in bezug auf den Kritizismus Kants in seiner idealistischen wie in seiner positivistischen Deutung geltend gemacht. Und auch dort, wo man die dogmatische Aufgabe tunlichst auf eine Wiedergabe der biblischen Lehre zu beschränken trachtete, haben sich nicht ganz selten Spekulationen verwegenster Gattung eingestellt, abgesehen davon, daß jeder geordnete Zusammenhang von nicht rein empirischen Gedanken die Befolgung einer einheitlichen Erkenntnistheorie voraussetzt.

14. Unser Verfahren unterläge also nur dann gegründeten Anfechtungen, wenn es entweder zur Eliminierung wesentlicher religiöser Erfahrungen oder zur Eintragung von Gedanken, die

dem Christentum wesentlich widersprechen, geführt hätte. Um aber diese Frage zu bescheiden, wird es zunächst notwendig sein festzustellen, zu welchem philosophischen Typus unsere Darstellung in Beziehung steht. Schon bei oberflächlicher Lektüre dieses Werkes wird sich der Eindruck einstellen, daß vor allem bestimmte Tendenzen Kants und Hegels bei uns nachwirken. Aber niemand wird dies in dem Sinn einer Übernahme einzelner religiöser Lehren oder auch der Grundlinien der gesamten Weltanschauung verstehen. Dann aber erweist die ausgesprochene Beobachtung nur eine Beziehung unserer Denkweise zu dem deutschen Idealismus, wie er sich in seinen beiden maßgebenden Vertretern darstellt und zugleich die Ablehnung der Erkenntnislehre wie der Metaphysik der Griechen, der orthodoxen Scholastik und Aufklärung, auch in allen ihren modernen Ausläufern, bedeutet. Man darf sich dabei nicht durch gewisse Äußerlichkeiten blenden lassen. Wenn wir uns in der Erkenntnistheorie formal an der Kantschen Fragstellung orientiert haben, so wird das niemanden, der die Bedeutung dieser kennt, wundernehmen wie andererseits auch jedem einleuchten wird, daß wir im Hinblick auf den Gegenstand unserer Betrachtung genötigt waren über diese Fragstellung hinauszugreifen. Und wenn wir in der Weise Hegels oft von Gott als dem absoluten Geist und von der Erlösung als der Überwindung der geschaffenen Geister durch den absoluten Geist gesprochen haben, so ist das geschehen, um eine kurze und wissenschaftlich gemeinverständliche Formel für das fragliche Verhältnis zu gewinnen. Aber wiederum wird kaum jemand, der den Zusammenhang unserer Gedanken begriffen hat, unser Verhältnis zu Hegel in der Weise bestimmen wollen, wie es etwa Biedermann gegenüber berechtigt wäre. Das soll weder der Dankbarkeit gegen Hegel Abbruch tun noch auch den Umfang der Selbständigkeit ihm gegenüber zum Ausdruck bringen. Hier handelt es sich um die ganz andersartige Frage, ob wir die christlichen Grundgedanken nach der Hegelschen Methode umgedeutet und sie dabei um ihren eigentlichen Gehalt gebracht haben. Dies glaube ich mit Entschiedenheit in Abrede stellen zu müssen. Im einzelnen haben wir ja an verschiedenen Stellen unserer Lehre mit größter Deutlichkeit die Schranken zwischen Christentum und philosophischem Idealismus hervorgehoben und dabei über unsere eigene Stellungnahme keinen Zweifel gelassen.

Der Gegensatz, der sich hierbei zwischen dem Christentum und dem Idealismus bzw. seinem hervorragendsten Vertreter Hegel herausstellte, faßte in der Hauptsache dreierlei in sich: 1. Die Überweltlichkeit Gottes als des absoluten persönlichen Willens, 2. die Tatsache der Sünde als des geistigen Widerwillens gegen Gott, der nicht bloß in Unwissenheit oder dem Übergewicht der Sinnlichkeit begründet ist und 3. die Wirklichkeit der Erlösung als einer Wirkung des göttlichen Willens in den Menschenwillen, die in diesen das gute Wollen herstellt, also nicht als ein Produkt der innerweltlichen Kulturentwicklung der Menschheit verstanden werden kann. Diese Punkte stehen zueinander in deutlicher Beziehung und ergeben jeder für sich wie in ihrem Zusammenwirken Konsequenzen für die christliche Erkenntnis, wie sie sich auch in dem letzten Teil der Dogmatik und so noch zuletzt in der Eschatologie gezeigt haben.

Soviel ist also sicher, daß die von uns eingehaltene Beziehung zu dem Idealismus weder den Umfang noch die Tiefe der christlichen Erkenntnis eingeschränkt hat. Dies würde aber an sich nur die Unschädlichkeit und Möglichkeit unseres Verfahrens erweisen, nicht aber ihren objektiven Vorteil für die Erkenntnis oder ihre Notwendigkeit. Um diese zu verstehen, müssen wir uns in der Kürze die Eigenart des Transzendentalismus unter dem jetzt in Betracht kommenden Gesichtspunkt vergegenwärtigen (vgl. Bd. I, 82 ff. 257 ff.). Die griechische Lehre und mit ihr die scholastische und rationalistische Erkenntnislehre richtet sich auf die Dinge oder Substanzen bzw. ihre transzendenten Urbilder und versucht sie durch das logische Denken zu einem einheitlichen Zusammenhang zu verbinden. Der Transzendentalismus dagegen hat es nicht mit diesen „Dingen an sich" oder den voneinander gesonderten Substanzen zu tun, sondern sucht den sie in sich schließenden Zusammenhang selbst in seiner gesetzmäßigen Einheit zu begreifen, sodaß also alle einzelnen Dinge nur in der Beziehung dieser gesetzmäßigen Ordnung aufgefaßt werden. Die transzendentale Empirie gibt somit der konkreten Empirie erst ihren Sinn. Sofern nun die Gesetzmäßigkeit des Denkens fortgesetzt eins wird mit dem einheitlichen Zusammenhang des wirklichen Geschehens, erweist sich dem Denken die objektive Geistigkeit des Weltzusammenhanges. Oder dieser ist aus demselben

Geistprinzip, das auch das Denken der vernünftigen Geister bestimmt und regelt. Indem dies aber der Fall ist, sind synthetische Urteile a priori und somit die höhere wissenschaftliche Erkenntnis möglich. Dem Geist ist also nicht nur eine Anzahl unzusammenhängender Punkte gegeben, sondern ein in sich zusammenhängendes Koordinatensystem, zu welchem er selbst gehört, sodaß er in seinem gesetzmäßigen Denken des Zusammenhanges des ganzen Systems und somit der einzelnen Dinge nur in diesem Zusammenhang inne wird. Zum vollen Verständnis dieser Auffassung wird aber noch gehören, daß man sowohl die objektive Geistigkeit des Weltzusammenhanges als auch die subjektive Geistigkeit nicht bloß als intellektuell, sondern auch als voluntativ versteht, da erst so das geistige Bewegungsprinzip allseitig begreiflich wird. Aus der bloß möglichen Welt der einzelnen Substanzen wird erst so die wirkliche Welt des einheitlichen Geschehens, die nicht bloß ein abstrakter Komplex logischer Gesetze, sondern die Einheit wollender Vernunft ist. Bei dieser Weltbetrachtung stellt sich dann heraus, daß der religiöse Gottesgedanke die Grundlage wie den Abschluß der gesamten Weltanschauung darbietet, wie es sich uns schon früher gezeigt hat (Bd. I, 280f.). Es handelt sich also hierbei keineswegs um einen toten Intellektualismus, sondern um ein lebensvolles Verständnis der gesamten Wirklichkeit, dem sich auch die Religion einfügt. Wenn man den Glaubensbegriff Luthers etwas genauer analysiert, so nimmt man mit Staunen wahr, daß es die Grundmotive dieses Transzendentalismus sind, die sein umfassendes Verständnis des Glaubens und seiner Bedeutung bestimmt haben (Dogmengesch. IV 1, 216ff. 235f.) und mehr noch, daß auch seine Auffassung von dem Erkennen der Welt unter dem Gesichtspunkt der in ihr sich verwirklichenden Gottesordnung an diese Betrachtungsweise erinnert (ebda. S. 155ff 160. 219f. A. 2).

Diese Methode, die Luther in seiner Weise unwillkürlich vorweggenommen hat, ist in der Anwendung auf religiöse Verhältnisse fraglos fruchtbar. Sie verhindert, sich in leere Spekulationen über das Wesen Gottes zu verlieren und leitet direkt an Gott in seinem Wirken zu verstehen. Sie schließt aber auch aus eine Christologie als bloße Naturenlehre und führt sofort zu der wirksamen Offenbarung Gottes in Christus. Ähnliches gilt in bezug auf die Sakramentslehre, die Kirche, die Heilsordnung. Von

vornherein wird die Aufmerksamkeit von den ruhenden „Dingen“ und von der abstrakten Existenz ab- und auf den Zusammenhang mit Gottes Wirken hingelenkt. Wie bedeutungsvoll diese transzendentale Einstellung gegenüber der alten Substanzenmetaphysik ist, kann man sich aus einigen Gegenüberstellungen klar machen. Die religiöse Erfahrung von der Gegenwart des heil. Geistes in der Taufe oder Christi im Abendmahl führte, indem man das irdische wie das göttliche Moment als Substanz faßte, zu den unlösbaren und völlig fruchtlosen Spekulationen, wie die beiden Substanzen zu einer vereinigt werden können, während es sich für uns doch nur darum handelt, daß uns vermöge dieser Handlungen der Wille Gottes innerlich bewegt. Oder denken wir an die verzweifelten Bemühungen die endliche Substanz des Menschen Jesus mit der unendlichen Substanz der Gottheit eins werden zu lassen und vergleichen wir damit den in dem menschlichen Wollen Jesu sich wirksam offenbarenden ewigen Erlöserwillen nach der transzendentalen Fragstellung, so erkennt man alsbald, wie viel fruchtbarer letztere Anschauung ist, sofern sie sofort auf den Kern der Sache abzielt und ihn zugleich in unmittelbarer Beziehung zu allen sonstigen Punkten der christlichen Anschauung erfaßt. Endlich sei an die Lehre von der Sünde und der Gnade erinnert. Der Mensch ist eine Substanz. Von hier aus meinte man dem Ernst der Sünde nur gerecht zu werden, wenn man sie irgendwie als eine Depotenzierung oder einen Defekt an der menschlichen Substanze auffaßte. Sie ist eine *carentia iustitiae debitae* oder das Fehlen der *vires spirituales*. Sie erbt sich somit mit der elterlichen Substanz auf die Kinder fort. Dem muß dann die Gnade entsprechen, sei es daß sie als *gratia infusa* die an der Substanz vorhandene *carentia* ausfüllt, sei es daß sie dem Menschen die verloren gegangenen *vires spirituales* wiederbringt. Um aber der reinen Naturalisierung vorzubeugen, soll hierdurch dem Menschen nur die Möglichkeit des neuen Lebens gegeben sein, die er dann vermöge seiner Synergie in Wirklichkeit verwandelt (vgl. oben S. 485). All diese halben und verrenkten Gedanken, welche der katholischen mit der altorthodoxen protestantischen Lehre gemein sind, begreifen sich sehr einfach aus der ihnen zugrunde liegenden dinglichen Metaphysik und der dieser korrespondierenden Erkenntnistheorie. Dagegen leitet der Transzendentalismus dazu an die Sünde als Zielverfehlung und

Desorganisation und die Gnade als die Neuorientierung und Neuordnung des geistigen Lebens zu verstehen. Nicht um Substanzen und Kräfte handelt es sich also hierbei, sondern um geistiges Leben mit seinen mannigfachen Tendenzen und Beziehungen. Der Durchbruch des allbestimmenden Geistes in den Einzelgeistern ist die Gnade. Der Urwille und die Einzelwillen stehen sich in wollender Lebendigkeit gegenüber, der höchste Lebensprozeß realisiert sich in dieser Beziehung. Damit fällt auch das äußerliche Interesse den geschöpflichen Willen nicht um seine Freiheit kommen zu lassen dahin und mit ihm der auf diesem Boden der alten Metaphysik erwachsene Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus. Es handelt sich eben nicht um zwei „Dinge an sich“, die mühsam in korrekte logische Beziehung zueinander gebracht werden sollen, sondern es handelt sich um geistige Gemeinschaft in der Einheit des Wollens und des Zieles. Und diese im Hinblick auf den Gegensatz, aus dem sie hervorging, und auf die Ordnung, in der sie sich verwirklicht, zu verstehen, ist die Aufgabe.

15. Wir müssen es mit diesen Beispielen genug sein lassen. Dem Leser wird aber hierdurch manche Abweichung in den Fragstellungen und der Stoffanordnung bei den einzelnen dogmatischen Problemen nunmehr in ihrem Sinn und ihrer Notwendigkeit einleuchten. Er wird, wie ich meine, auch anerkennen, wieviel unmittelbarer und lebensnäher unsere Erfassung und Lösung der Probleme hat werden können, als dies unter dem Druck der alten Metaphysik und Erkenntnislehre möglich war. Damit ist aber die Frage nach dem Vorzug dieser Methode und somit ihrem sachlichen Recht (S. 671) in bejahendem Sinn entschieden. Zugleich aber haben wir klargestellt, in welchem Sinn und Umfang wir der Methode des transzendentalen Idealismus folgen, wiewohl wir uns seiner Schranken (S. 670f.) durchaus bewußt sind. Davon, daß wir unsere Sache in eine unmögliche oder schädliche Abhängigkeit von der Philosophie rücken, kann also nicht die Rede sein. Wir befolgen aber eine Erkenntnismethode, welche nicht nur eine umfassende Weltanschauung eröffnet, sondern auch für das Verständnis der religiösen Verhältnisse sich als fruchtbar bewährt. Daß hierdurch der Gegensatz zwischen Philosophie und Religion oder, wie man sich zu sagen gewöhnt hat, zwischen Wissen und Glauben nicht überwunden ist, braucht keinem aufmerksamen Leser versichert zu werden. Im Gegenteil meinen

wir die wirklichen Gründe dieses Gegensatzes deutlich bestimmt zu haben. Dies ist unter allen Umständen ein Vorteil. Einmal weil so klargestellt ist, worum es eigentlich bei der Erörterung des Gegensatzes gehen soll, wenn man nicht in zufälligen Kleinigkeiten und Einzelheiten hängen bleiben soll. Sodann aber auch, weil sich auf diesem Wege auch die Gemeinsamkeit der beiderseitigen Mittel und Ziele, die unbeschadet der Differenzen im letzten bleiben, überschauen lassen. Wir sind heute nicht in der Lage die Wege der Zukunftsphilosophie vorhersagen zu können. Aber wir haben die Absicht, soviel an uns ist, an dem wissenschaftlichen Kampf um die Weltanschauung uns nicht bloß negativ oder aggressiv oder auch durch bloßes Ignorieren zu beteiligen, sondern uns die Erkenntnismethoden sowie die etwaigen positiven Resultate anzueignen, soweit das unter Wahrung unserer religiösen Grunderkenntnis möglich ist. Das fordert nicht nur der wissenschaftliche Charakter der Theologie, sondern auch die Aufgabe des Christentums an der Entwicklung der Weltkultur. Diese Aufgabe ist in allen Zeiten vorhanden, aber sie kommt in Perioden schwerer geistiger Krisen, wie eine solche jetzt wieder über ganz Europa hereingebrochen ist, lebhafter und dringlicher als sonst zu Bewußtsein. Daß aber in solchen Zeiten keine Halbierung oder Viertelung, keine Akkommodierung oder Synkretisierung der christlichen Wahrheit der Kirche oder der Welt etwas zu bringen vermag, das ergibt sich aus der Not der Krisis und wird durch die Geschichte aller Zeiten bestätigt. Daher haben wir uns bemüht das ganze unverkürzte und unverfälschte Christentum zur Darstellung zu bringen. Aber wir mußten dies so tun, daß wir uns nicht bei der Reproduktion von biblischen Sprüchen oder alten kirchlichen Theorien beruhigten, sondern das Christentum als die lebendige Religion, die aus dem Geiste Gottes ist und zu ihm führt, zu erfassen trachteten. Und wir mußten endlich die besten und sichersten Methoden zum Verständnis geistiger Verhältnisse in Anwendung bringen, die uns zugänglich waren, in der Überzeugung, daß wir auf diesem Wege die Tiefe des Christentums am ehesten ausschöpfen und es dem Bedarf unserer Zeit entsprechend ausdrücken würden. In diesem Sinne war es gemeint, wenn wir auch die formalen Mittel und die allgemein geistige Einstellung der idealistischen Philosophie zu unserem Zwecke mitbenutzt haben.

Was letzteres anlangt, so kann unser Unternehmen etwa verglichen werden mit den drei Versuchen von Schleiermacher, Biedermann und Frank. Dieser Vergleich mag abschließend der Verdeutlichung unserer Absicht dienen. Schleiermachers Absicht das ganze Christentum als die persönlich erlebte Erlösung zu verstehen und alle seine Glieder von diesem Gesichtspunkt her zur Einheit einer idealistischen Weltanschauung zusammenzufassen, scheiterte daran, daß er eine naturalistische Metaphysik zur Grundlage seines ganzen Unternehmens machte und dadurch die christlichen Gedanken entweder naturalisierte oder sie wie Fremdkörper in den naturalistischen Gesamtzusammenhang hineindrängte. Biedermann fand sich mit der ganzen christlichen Gedankenwelt nur dadurch ab, daß er sie als populären oder vorstellungsmäßigen Ausdruck für den ewigen Prozeß des absoluten Geistes im Sinne Hegels gelten ließ. Frank endlich nahm seinen Ausgang bei der transzendentalen Erfahrung, die sich dem Christen über dem Eintritt in die Shpäre des erlösenden absoluten Geistes ergibt, wie er in der Christenheit oder der Kirche wirksam ist. So sehr dieser Ansatz von dem Transzendentalismus bestimmt und so berechtigt die Konzentrierung der Aufgabe auf die religiösen Verhältnisse sowie endlich die Absicht der Herleitung einer besonderen Weltanschauung aus diesen waren, so fiel doch die Einzelausführung ganz aus dem Plan heraus. Statt nämlich auf Grund der transzendentalen Empirie die in dem religiösen Verhältnis sich erschließenden Voraussetzungen neu zu bestimmen, verwandelte er sie sofort in „Realitäten" oder Dinge in der Umgrenzung oder Bestimmung, die ihnen die Kirchenlehre gegeben hatte. Daher hat aber der bedeutende Entwurf weniger als man erwarten konnte, zur Belebung des Verständnisses der Aufgabe der Dogmatik beigetragen. Daß und wie sich unser Verhältnis zu der idealistischen Philosophie von den drei charakterisierten Versuchen unterscheidet, bedarf nach dem früher Ausgeführten keines genaueren Nachweises. Wir haben nicht wie Biedermann die Identität des Christentums mit einem der idealistischen Systeme zu erweisen versucht, weil die gesicherte religiöse Erkenntnis vom Christentum uns das verbot. Wir haben auch nicht mit Schleiermacher die Einheit der idealistischen Grundanschauung mit der christlichen Lehre darzutun getrachtet, weil wir die Einheit des Christentums und seine Besonderheit gegenüber der idealistischen

Weltanschauung erkannt haben. Wir haben aber auch nicht mit Frank bloß einen Ansatz zum Beschreiten des transzendentalen Erkenntnisweges gemacht, sondern wir haben diesen Weg betreten und, wie wir meinen, nicht unter den Füßen verloren.

Dies mußte zu Schluß des Werkes noch einmal besonders hervorgehoben werden, da wir nicht an allen einzelnen Punkten auch dieses letzten Teiles es ausdrücklich zur Anschauung gebracht haben. Das bedeutet aber keineswegs, daß wir uns von einem bloßen Subjektivismus haben leiten lassen. Wir haben diesen vielmehr ebenso mit Bewußtsein vermieden wie den Gegenpol eines naiven Objektivismus, wie wir soeben dargetan haben. Daher haben wir als die Quelle der Dogmatik nicht die Erfahrungsgewißheit und nicht die Bibellehre bezeichnet, sondern die geglaubte Offenbarung (Bd. I, 239). Diese Verbindung ist aber nichts anderes als eine Anwendung der innerlich notwendigen Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt in dem Transzendentalismus auf die religiösen Verhältnisse, deren Erforschung die Aufgabe der wissenschaftlichen Dogmatik ist.

Alphabetisches Sachregister über beide Bände.

Verzeichnis wichtigerer Bibelstellen, die als Belege verwandt sind.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

